Hubert Jedin y Konrad Repgen

MANUAL DE HISTORIA DE LA IGLESIA

IX



BIBLIOTECA HERDER

SECCIÓN DE HISTORIA

Hubert Jedin
Manual de Historia de la Iglesia
Tomo IX
Parte 2
1984

Parte segunda

LA VIDA INTERNA DE LA IGLESIA UNIVERSAL

VII. PROBLEMÁTICA DEL ESTADO Y DE LA SOCIEDAD DESDE LA PERSPECTIVA DE LA IGLESIA

Por Wilhelm Weber

Profesor de la Universidad de Münster

FUENTES: E. MARMY (dir.), *Mensch und Gemeinschaft in christlicher Schau. Dokumente* (desde Gregorio XVI hasta Pío XII, 1944), Friburgo de Suiza 1945 (citado por M); A.F. UTZ, O.P. - J.F. GRONER, O.P. (dirs.), *Aufbau und Entfaltung gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius' XII*, 3 vols., Friburgo de Suiza 1954-1961, vols. 1-2, [2]1963 (citado por U-G); *Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, 20 vols., Ciudad del Vaticano 1941-1959; JUAN XXIII, *Scritti e discorsi*, Siena 1959ss; A.F. UTZ, O.P. (dir.), *La Doctrine Sociale de l'Église à travers les Siècles*, 4. vols., París 1970; H. SCHMATZ (dir. e introductor), *Päpstliche Verlautbarungen zu Staat und Gesellschaft. Originaldokumente mit deutscher Übersetzung*, Darmstadt 1973; I. GIORDANI (dir.), *Pensiero sociale della Chiesa oggi. Documenti di Giovanni XXIII, di Paolo VI e del Concilio Vaticano II*, Roma 1974.

BIBLIOGRAFÍA: *Traducciones y comentarios de documentos eclesiásticos:* G. GUNDLACH, *Die sozialen Rundschreiben Leos XIII. und Pius' XI*, texto y traducción alemana, con índices sistemáticos de contenido y un índice total, Paderborn 1931; O. VON NELL-BREUNING, S.I., *Die soziale Enzyklika. Erläuterungen zum Weltrundschreiben Papst Pius' XI. über die gesellschaftliche Ordnung*, Colonia 1932, reimpresiones 1958 y 1963; G. GUNDLACH, S.I., *Die Kirche zur heutigen Wirtschats- und Gesellschaftsnot. Erläuterungen des Rundschreibens Papst Pius' XI. «Quadragesimo anno»*, Berlín [2]1949; P. JOSTOCK, *Die sozialen Rundschreiben: Leo XIII., Über die Arbeiterfrage. Pius XI., Über die gesellschaftliche Ordnung*, Friburgo de Brisgovia - Basilea - Viena 1963; F. RODRÍGUEZ, *Doctrina pontificia. Documentos sociales*, BAC. Madrid 1959 (trad. castellana de textos latinos e italianos desde Benedicto XIV hasta Pío XII); P. GALINDO, *Colección de encíclicas y documentos pontificios*, Acción católica esp., Madrid [6]1962 y [6]1967, 3 vols.; *La encíclica social del papa Juan XXIII «Mater et Magistra»*,

con un detallado comentario y una introducción a la doctrina social de los papas, por E. WELTY, O.P., Herder, Barcelona 1963; *La encíclica de Juan XXIII «Pacem in terris»*, con una introducción de la doctrina de los papas sobre los fundamentos de la política y un comentario a cargo de A.F. UTZ, O.P., Herder, Barcelona 1965; *Der politische Realismus Johannes' XXIII. in der Enzyklika «Pacem in terris»*, en «Die neue Ordnung» 19 (1965) 241-249.

Exposiciones e introducciones generales a la doctrina de la Iglesia sobre el Estado y la sociedad: W. SCHWER, *Katholische Gesellschaftslehre*, Paderborn 1928; J.B. SCHUSTER, *Die Soziallehre der Kirche nach Leo XIII. und Pius XI*, Friburgo de Brisgovia 1935; O. VON NELL-BREUNING, S.I., *Zur christlichen Gesellschaftslehre. Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik* 1, Friburgo de Brisgovia 1947; id., *Wirtschaft und Gesellschaft heute*, 3 vols., Friburgo de Brisgovia 1955ss; E. MUHLER, *Die Soziallehre der Päpste*, Munich 1958; N. MONZEL, *Solidarität und Selbstverantwortung. Beiträge zur christlichen Soziallehre*, Munich 1959; F. KLÜBER, *Grundlagen der katholischen Gesellschaftslehre*, Osnabrück 1960; E. WELTY, O.P., *Catecismo social*, 3 vols., Herder, Barcelona ^{2}1962-1963; G. GUNDLACH, S.I., *Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft*, 2 vols., Colonia 1964; W. WEBER, *Kirchliche Soziallehre*, en E. NEUHÄUSLER - E. GÖSSMANN (dir.), *Was ist Theologie?*, Munich 1966, 244-265; J. HÖFFNER, *Christliche Gesellschaftslehre*, Kevelaer ^{6}1975; N. MONZEL, *Doctrina social*, 2 vols., Herder, Barcelona 1969; J. MESSNER, *Das Naturrecht*, Innsbruck - Viena - Munich ^{5}1966; idem, *Sociología moderna y derecho natural*, Herder, Barcelona 1964; J. HÖFFNER, *Gesellschaftspolitik aus christlicher Verantwortung*, publicado por W. SCHREIBER y W. DREIER (Münster 1966); «Jahrbuch des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der West. Wilhelms-Universität Münster», publicado por J. HÖFFNER, Münster 1960ss; desde 1968: «Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften», publicado por W. WEBER [Münster 1968]; «Civitas, Jahrbuch für christliche Gesellschaftsordnung», publicado por Heinrichs-Pesch-Haus (Mannheim 1962ss).

Derecho natural y revelación: M. MANSER, O.P., *Das Naturrecht in thomistischer Beleuchtung*, Friburgo de Suiza 1944; H. ROMMER, *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, Munich ^{2}1947; J. FUCHS, *Lex Naturae. Zur Theologie des Naturrechts*, Düsseldorf 1955; R. HENNING, *Der Massstab des Rechts im Rechtsdenken der Gegenwart*, Münster 1961; E. HAAG, *Die Entwicklung der neueren katholischen Naturrechtslehre*, Zurich 1962; F. BÖCKLE y otros autores, *El derecho natural* («Controversia» 8), Herder, Barcelona 1971; K. PESCHKE, *Naturrecht in der Kontroverse. Kritik evangelischer Theologie an der katholischen Lehre von Naturrecht und natürlicher Sittlichkeit*, Salzburgo 1967; H.D. SCHELAUSKE, *Naturrechtsdiskussion in Deutschland. Ein Überblick über zwei Jahrzehnte: 1945-1965*, Colonia 1968; J. DAVID, *Das Naturrecht in Krise und Läuterung. Eine kritische Neubesinnung*, Colonia ^{2}1969; J. GRÜNDEL, *Derecho natural*, en *Sacramentum Mundi* II, Herder, Barcelona ^{3}1982, 228-240; TH. HERR, *Zur Frage*

nach dem Naturrecht im deutschen Protestantismus der Gegenwart («Abhandlungen zur Sozialethik» 4), publ. por W. WEBER y A. RAUSCHER, Paderborn 1972; F. BÖCKLE - E.-W. BÖCKENFÖRDE (dirs.), *Naturrecht in der Kritik*, Maguncia 1973.

Los principios sociales: G. GUNDLACH, S.I., *Solidarismus, Einzelmensch Gemeinschaft*, en «Gregorianum» 17 (1936) 265ss; O. VON NELL-BREUNING, *Einzelmensch und Gesellschaft*, Heidelberg 1950; id., art. *Solidarismus*, en *Wörterbuch der Politik*, vol. 5/2, Friburgo de Brisgovia 1951, 357-376; A.P. VERPAALEN, *Der Begriff des Gemeinswohls bei Thomas von Aquin. Ein Beitrag zum Problem des Personalismus* («Sammlung Politeia» IV), Heidelberg 1954; A.F. UTZ, O.P., *Der Personalismus*, en «Die neue Ordnung» 8 (1954) 270ss; id., *Formen und Grenzen des Subsidiaritätsprinzips*, Heidelberg 1956; A. RAUSCHER, S.I., *Subsidiaritätsprinzip und Berufsständische Ordnung in «Quadragesimo anno»*, Münster 1958; G. WILDMANN, *Personalismus, Solidarismus und Gesellschaft. Der ethische und ontologische Grundcharakter der Gesellschaftslehre der Kirche*, Viena 1961; J. HÖFFNER - A. VERDROSS - F. VITO (dirs.), *Naturordnung in Gesellschaft, Staat, Wirtschaft. Festschrift für J. Messner*, Viena 1961; J. MESSNER, *Das Gemeinwohl. Idee, Wirklichkeit, Aufgaben* («Fromms Taschenbücher» 21), Osnabrück 1962; G. GUNDLACH, S.I., art. *Solidaritätsprinzip*, en *Staatslexikon*, vol. 7 ([6]1962); id., *Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft*, 2 vols., Colonia 1964; J. SCHWARTE, *Gustav Gundlach SJ (1892-1963). Massgeblicher Repräsentant der katholischen Soziallehre während der Pontifikate Pius' XI. und Pius' XII.* («Abhandlungen zur Sozialethik» 9), Paderborn 1975.

El Estado y el poder estatal en la democracia: H. ROMMEN, *Der Staat in der katholischen Gedankenwelt*, Paderborn 1935; O. VON NELL-BREUNING, S.I., *Zur christlichen Staatslehre, Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik*, vol. 2, Friburgo de Brisgovia 1947; H. SCHMIEDEN, *Recht und Staat in der Verlautbarungen der katholischen Kirche*, Bonn [2]1961; F.M. SCHMÖLZ, *Kirche und Demokratie*, en «Die neue Ordnung» 6 (1963), 401-415; W.A. PURDY, *Die Politik der katholischen Kirche*, Gütersloh 1967; A. LANGNER, *Die politische Gemeinschaft*, Colonia 1968; H. MAIER, *Der Christ in der Demokratie*, Augsburgo 1968; A. GNÄGI, *Katholische Kirche un Demokratie*, Zurich - Einsiedeln - Colonia 1970; *Demokratie - Kirche - Politische Ethik* («Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften» 10), Münster 1971; H. MAIER, *Kirche und Gesellschaft*, Munich 1973; M. KRÄMER, *Kirche contra Demokratie? Gesellschaftliche Probleme im gegenwärtigen Katholizismus*, con una introducción de W. DIRKS, Munich 1973; *Aufgaben der Kirche in Staat und Gesellschaft*. Documentos de trabajo de la comisión especial v del Sínodo conjunto de los obispados de la República federal de Alemania, en «Synode. Amtliche Mitteilungen der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland», vol. 1 (1973) 45-64.

La Iglesia y las formas politicosociales: a) *Socialismo y comunismo:* G. GUNDLACH, S.I., art. *Sozialismus*, en «Staatslexikon», vol. 4 ([5]1931)

1688-1695; E. WELTY, O.P., *Christlicher Sozialismus,* en «Die neue Ordnung» 1 (1946-1947) 39ss; G. GUNDLACH, S.I., *Das Heilige Offizium und der Kommunismus,* en StdZ 144 (1948-1949) 451ss; J. HÖFFNER, *Sozialismus und Christentum,* en TThZ 57 (1948) 358ss (con una síntesis bibliográfica); O. VON NELL-BREUNING, S.I., art. *Sozialismus,* en «Wörterbuch der Politik», vol. 5/2 (1951) 377-430; H. FALK, *Kirche und Kommunismus. Der dialektische Materialismus und seine Verurteilung. Anmerkungen,* Düsseldorf 1956; K. FORSTER (dir.), *Christentum und demokratischer Sozialismus* («Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern», vol. 3), Munich 1958; *Der Katholik und die SPD,* publ. por la presidencia del SPD, Bonn 1959; G.E. KAFKA, *Der freiheitliche Sozialismus in Deutschland. Das Godesberger Programm der SPD in katholischer Sicht,* Paderborn 1960; *Katholik und Godesberger Programm. Zur Situation nach «Mater et Magistra»,* publ. por la presidencia del SPD, Bonn 1962; G. STAVENHAGEN - J. HÖFFNER, art. *Sozialismus,* en *Staatslexikon,* vol. 7 ([6]1962) 303-324; M. STÖHR (dir.), *Disputation zwischen Christen und Marxisten,* Munich 1966; O. VON NELL-BREUNING, S.I., art. *Socialismo* en *Sacramentum Mundi* VI, Herder, Barcelona [2]1978, 396-402; M. SPIECKER, *Neomarxismus und Christentum. Zur Problematik des Dialogs* («Abhandlungen zur Sozialethik» 7), Paderborn 1974; F. KLÜBER, *Katholische Soziallehre und demokratischer Sozialismus,* Bonn - Bad Godesberg 1974; W. POST - A. SCHMIDT, *El materialismo* («Biblioteca de filosofía»), Herder, Barcelona 1976. b) *Fascismo - nacionalsocialismo:* E. VON BECKERATH, *Wesen und Werden des faschistischen Staates,* Berlín 1927; A. MIRGELER, *Der Faschismus in der Geschichte des modernen Staates. Die Selbstdeutung Mussolinis und seiner Mitarbeiterns,* en «Saeculum» 6 (1955) 84ss; id., art. *Faschismus,* en *Staatslexikon,* vol. 3 ([6]1959) 223-231; H. BUCHLEIM, *Totalitäre Herrschaft,* Munich 1962; W. SCHIEDER, art. *Faschismus* en SDG 2, Friburgo de Brisgovia 1968, 438-477; E. NOLTE, *Die faschistischen Bewegungen* (dtv-Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts), dir. por M. BROSZAT y H. HEILER, vol. 3 ([4]1973), con numerosas indicaciones bibliográficas; G. SCHULZ, *Faschismus - Nationalsozialismus. Versionen und theoretische Kontroversen 1922-1927,* Francfort 1974; W. WIPPERMANN, *Faschismutheorien. Zum Stand der gegenwärtigen Diskussion,* Darmstadt 1975; D. ALBRECHT, *Zum Begriff des Totalitarismus,* en GWU 26 (1975) 135-141; volumen en colaboración H.A. TURNER jr. (dir.), *Reappraisals of Fascism,* Nueva York 1975; R. DE FELICE, *Intervista sul fascismo,* Bari 1975; K.D. BRACHER, *Zeitgeschichtliche Kontroversen. Um Faschismus, Totalitarismus, Demokratie,* Munich 1976; H.-U. THAMER y W. WIPPERMANN, *Faschistische und neofaschistische Bewegungen. Probleme empirischer Faschismusforschung,* Darmstadt 1977; K. BUCHHEIM y otros, art. *Nationalsozialismus,* en *Staatslexikon,* vol. 5 ([6]1960) 905-923; B STASIEWSKI, *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933-1945,* vol. 1: 1933-1934 (Maguncia 1968), vol. 2: 1934-35 (Maguncia 1976), vol. 3: 1935-36 (Maguncia 1978); K. GOTTO, art. *Katholische Kirche und Nationalsozialismus,* en *Staatslexikon,* vol. 10 ([6]1970); H. MOMM-

SEN, art. *Nationalsozialismus*, en SDG 4 (1971); H. BOBERACH, *Berichte des SD und der Gestapo über Kirchen und Kirchenvolk in Deutschland* 1934-1944, Maguncia 1971; K.D. ERDMANN, *Nationalsozialismus - Faschismus - Totalitarismus*, en GWU 27 (1976) 457-469; volumen en colaboración D. ALBRECHT (dir.), *Katholische Kirche im Dritten Reich*, Maguncia 1976, con bibliografía y síntesis de la investigación.

La familia humana: El Estado mundial: J. SONDER, *Die Idee der Völkergemeinschaft und die philosophischen Grundlagen des Völkerrechts*, Francfort - Berlín 1955, con amplia bibliografía; P. HEINTZ, (dir.), *Soziologie der Entwicklungsländer*, Colonia 1962; H. KRAUSS, S.I., *Die Entwicklungsenzyklika Papst Paulus VI. «Populorum Progressio»* (Herder-Büucherei 286), Friburgo de Brisgovia 1967; *La encíclica de Paulo VI «Populorum progressio»*, con introducción y comentario de los profesores del Instituto latinoamericano de Doctrina y Estudios sociales de Santiago de Chile, Herder, Barcelona 1968; J. SCHMAUCH, *Herrschen oder Helfen? Kritische Überlegungen zur Entwicklungshilfe*, Friburgo de Brisgovia 1967; E.O. CZEMPIEL, *Die Christen und die Auswärtige Politik. Lehre vom gerechten Krieg oder Praxeologie des Friedens?*, en «Civitas» 6 (1967) 20ss; J. BOPP, *«Populorum progressio» - Aufbruch der Kirche?*, Stuttgart 1968.

Sínodo romano de obispos (1971): *Gerechtigkeit in der Welt*, edit. por la Conferencia episcopal alemana; *Der priesterliche Dienst - Gerechtigkeit in der Welt*, con una introducción de K. HEMMERLE y W. WEBER, Tréveris 1972. 71ss; A. WEIDERT, *Elemente einer theologischen Konflikt- und Friedenstheorie. Traditionskritische, biblische und hermeneutische Überlegungen zum Problem des Friedens*, tesis teológica, Münster de Westfalia 1973, fotocopia mecan.

Abreviaturas en el texto: MM = *Mater et Magistra;* PP = *Populorum progressio;* PT = *Pacem in terris;* QA = *Quadragesimo anno;* U-G. = UTZ - GRONER (cf. Fuentes).

La época que se abre con el estallido de la primera guerra mundial (1914-1918), estuvo marcada en sus inicios, en la vida interna de la Iglesia, por el cambio de pontificado de Pío X (1903-1914)[1] a Benedicto XV (1914-1922)[2], y aparece como un período erizado de crisis sociopolíticas y ausencia general de paz. Todavía durante el curso mismo de la contienda, triunfó en Rusia, bajo la dirección de Lenin, la revolución bolchevique (revolución de octubre de 1917). Cinco años más tarde, abría Mussolini, con su marcha sobre Roma (28 de octubre de 1922), la era fascista en Italia. El 30 de enero de 1933 se producía, mediante el llamado

1. ASS 36-41 (1903-1908), ASS (Roma 1909ss), *Acta Pii X*, 5 vols., Roma 1905-1914
2. AAS 6-14 (1914-1922), *Actes de Benoît* (latín y francés), 3 vols., París 1924-1926.

asalto al poder de Hitler, el sometimiento de Alemania a la dictadura del nacionalsocialismo.

Estos tres movimientos revolucionarios, con ideologías más o menos monísticas[3], concluyeron, en el terreno político, en dictaduras totalitarias de corte nacionalista, aunque con pretensiones que desbordaban las fronteras nacionales (bolchevismo: «la revolución socialista mundial»; fascismo: el «mare nostro», con apetencias hegemónicas en torno al Mediterráneo; nacionalsocialismo: «espacio vital para el pueblo alemán» en el Este). Estas ideas, así como el nacionalismo —siempre activo y presente— de los Estados no totalitarios, condenaban al fracaso todos los buenos propósitos y tentativas de comprensión global de los pueblos (Sociedad de Naciones) o al menos de comprensión a nivel europeo entre los antiguos contendientes (Briand - Stresemann). La crisis económica mundial de 1930, con sus ejércitos de millones de hombres sin trabajo, provocó una total desorganización del comercio mundial y graves sacudidas sociales en las naciones industrializadas que, en Alemania, contribuyeron a allanar el camino de Hitler hacia la conquista del poder. La crisis económica mundial marcó el fin de la era de la economía liberal y el inicio de una política monetaria y coyuntural de signo nacionalista. La fiebre con que los diferentes estados reaccionaron frente a la grave depresión, promulgando normas cada vez más restrictivas, no hicieron sino profundizar la crisis. «La crisis coyuntural desencadenó una crisis estructural en la economía del mundo. La crisis en el sistema pasó a ser una crisis del sistema»[4]. A su vez, la crisis provocó un deterioro profundo de la situación de las capas sociales pequeñas y medias, hasta entonces independientes, el ulterior debilitamiento de la economía (capitalismo financiero) y, con ello, una grave perturbación del equilibrio político tanto a nivel mundial como en el seno de las relaciones sociales.

Acabada la segunda guerra mundial (1939-1945), se fue abriendo paso, con creciente fuerza, la idea de los bloques mundiales (NATO, Pacto de Varsovia); aparecieron los problemas de la ca-

3. Bolchevismo: ideología de lucha de clases con base económica; fascismo: *La Nazione* como base ideológica; nacionalsocialismo: ideología de «sangre y suelo», racismo emocional.

4. Cf. sobre este tema A. Predöhl, *Das Ende der Weltwirtschtskrise. Eine Einführung in die Probleme der Weltwirtschft*, rde 161, Hamburgo 1962, aquí 9.

rrera de armamento, tanto convencionales como nucleares, la guerra fría y los enfrentamientos bélicos en áreas limitadas, a veces en conexión con el conflicto este-oeste (Corea, Vietnam), a veces vinculados al derrumbamiento de la dominación colonial europea (Argelia, Angola) y otras debido a las más diversas causas (revuelta de Hungría, yugulación del socialismo reformista de Praga, conflictos del Oriente próximo). Junto al conflicto este-oeste se va perfilando, con creciente agudeza, el problema norte-sur, es decir, las tensiones originadas por el desequilibrio entre las naciones industrializadas y desarrolladas del hemisferio norte —primero y segundo mundo— y los países del llamado tercer mundo, de población muy numerosa, pero poco desarrollados y, por consiguiente, empobrecidos y, en muchas regiones, víctimas del hambre.

El cuadro sería, sin embargo, incompleto, si no se añadieran algunos planteamientos y procesos de signo positivo, encaminados a la mutua comprensión, aunque no todos, sino muy pocos, consiguieron llegar a la madurez. Habría que mencionar aquí, en primer término, la ya citada idea de Europa [5], la Organización Internacional del Trabajo (OIT) con sede en Ginebra, que desde su fundación en 1919, ha venido desarrollando una actividad de gran alcance y felices resultados [6], los progresos y conquistas del derecho laboral y social, en Alemania sobre todo en la época entre guerras, los pasos hacia un nuevo orden internacional pacífico fundamentado en el derecho, como la creación de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) con sus organismos subordinados o coordinados (UNESCO, FAO, UNICEF, etc.), a finales y después de concluida la segunda guerra mundial, la *Declaración de los derechos humanos* por la ONU, el 10 de diciembre de 1948, la fundación de la Comunidad económica europea (CEE), por mencionar sólo algunos de los acontecimientos destacados.

5. El 4 de septiembre de 1929 propuso Briand el plan de los Estados Unidos de Europa (unión económica y aduanera), que fue rechazado por Inglaterra. El conde Coudenhove-Kalergi había hecho ya con anterioridad una activa propaganda de la idea a través de su movimiento paneuropeo.

6. El 19 de noviembre de 1954, Pío XII destacó con vivas alabanzas la actividad de la OIT hablando a los miembros del Consejo administrativo de la Organización Internacional del Trabajo; AAS 46 (1954) 714-718; U-G 6040-6048. En su encíclica *Mater et Magistra* (103) Juan XXIII expresó su alta estima, y Pablo VI hizo, con ocasión de su encuentro con el Consejo Mundial de las Iglesias en Ginebra, el año 1969, una visita a la organización, donde pronunció un discurso que tuvo amplia resonancia. Cf. HK 23 (1969) 7,301s.

La doctrina social católica, revitalizada desde la época de León XIII (1878-1903)[7], experimentó una enorme evolución en las dos postguerras, sobre todo a partir de la encíclica *Quadragesimo anno* (QA, 1931), hasta adquirir los perfiles de un sistema, entendiendo por sistema doctrinal social una serie de afirmaciones lógicas y coherentes sobre los principios que sirven de soporte a la sociedad. Paralelamente también creció en la Iglesia la conciencia de poseer y de tener que proponer su propia doctrina social. En su encíclica *Mater et Magistra* (MM, 1961), el papa Juan XXIII explanaba esta conciencia con las siguientes palabras: «Ante todo, la doctrina social cristiana es una parte integrante de la concepción cristiana de la vida»[8]. «Llamamos, por tanto, la atención sobre la necesidad de que nuestros hijos, además de ser instruidos en la doctrina social, sean también educados socialmente»[9].

Las cuestiones y los problemas más importantes con que tuvo que enfrentarse la proclamación de la doctrina social de la Iglesia fueron los derivados del curso mismo de la evolución, sumariamente descrita en las líneas precedentes. Esta evolución dio lugar al reciente período de expansión de la doctrina social católica.

Pío XI (1922-1939)[10], tuvo que hacer frente a las ideologías totalitarias y a los movimientos dictatoriales del socialismo-comunismo, del fascismo y del nacionalsocialismo. A cada uno de estos temas dedicó una encíclica[11]. En plena crisis económica mundial, que marcaba el fracaso y el fin de la era de la economía liberal con su secuela de graves perturbaciones sociales, apareció la segunda gran encíclica social *Quadragesimo anno* que, desarrollando las ideas de la encíclica *Rerum novarum* (RN, 1891) —casi exclusivamente centrada en el análisis de la cuestión social, clásica del siglo XIX, es decir, la «cuestión obrera»—, analizaba de forma

---

7. AAS 11-35 (1878-1903); *Leonis XIII. Pont. Max. Acta*, 23 vols., con índices (Roma 1881-1905; reimpresión Graz 1971). Para la actividad magisterial de LEÓN XIII en el campo social, cf. el vol. VIII de MHI, 295-309.

8. Juan XXIII, encíclica *Mater et Magistra* (MM) de 15 de mayo de 1961, 222.

9. Ibid., 227.

10. AAS 14-31 (1922-1939).

11. Encíclica *Non abbiamo bisogno* (contra el fascismo italiano), de 29 de junio de 1931: AAS 23 (1931) 285-312; encíclica *Divini Redemptoris* (contra el comunismo ateo), de 19 de marzo de 1937: AAS 29 (1937) 65-106; encíclica *Mit brennender Sorge* (contra el nacionalsocialismo), de 14 de marzo de 1937: AAS 29 (1937) 145-167.

especial la descomposición del tejido social considerado en su conjunto [12].

Las experiencias vividas bajo las dictaduras totalitarias, y en particular bajo el nacionalsocialismo, convirtieron a Pío XII (1939-1958) [13] en paladín de los derechos de la persona humana. Durante su pontificado se registró una prodigiosa abundancia de declaraciones de diverso tipo —aunque no publicó ninguna encíclica expresamente social— de perfiles cada vez más claros y precisos, que pueden sintetizarse en los conceptos de personalismo y solidaridad cristianos. Desde aquí se explica su casi obstinada insistencia en el principio de la subsidiariedad.

Debemos también a Pío XII ideas profundas e innovadoras en torno a los problemas de la democracia, de la tolerancia y de la opinión pública. En el horizonte de este pontífice estuvieron presentes ya desde época temprana los países subdesarrollados. El bien común universal le dio pie para insistir una y otra vez en la idea de la gran familia humana, objeto de numerosas manifestaciones doctrinales, y para proclamar la idea de un Estado mundial de base federativa.

La era de Juan XXIII (1958-1963) [14] destaca por dos importantes encíclicas sociales, cuyas afirmaciones prolongaban, por una parte, la tradición de la doctrina social católica y, por otra, proporcionaron un gran impulso al concilio. Ya se ha mencionado la *Mater et Magistra.* La encíclica *Pacem in terris* (PT, 1963) [15] causó sensación, tanto en el este como en el oeste. Constituía, como se ha notado con razón, el testamento del papa. En ambas encíclicas acertó el pontífice, por un lado, a sincronizar el pensamiento social de la Iglesia con las necesidades o —como él mismo dijo, con expresión sumamente feliz— las «señales de los tiempos». Utilizando, una vez más, una frase empleada por Juan XXIII en su discurso de apertura del concilio Vaticano II, el 11 de octubre de 1962, estos documentos sociales significaron un

---

12. El título de la encíclica (de 15 de mayo de 1931) reza así: «Sobre la restauración del orden social y su perfeccionamiento de conformidad con la ley evangélica.»

13. AAS 31-50 (1939-1958).

14. AAS 50-55 (1958-1963).

15. La encíclica aparecía fechada el día de jueves santo, 11 de abril del año 1963, y llevaba el título de: «Sobre la paz entre todos los pueblos, que ha de fundarse en la verdad, la justicia, el amor y la libertad.»

paso decisivo de la Iglesia hacia el *aggiornamento*. Por otra parte, intentó dar al anhelo de justicia y de paz de la humanidad —y recurriendo a su propio lenguaje— los más profundos y definitivos impulsos nacidos de la visión cristiana del hombre y de la sociedad.

FUNDAMENTOS Y JUSTIFICACIÓN DE LA DOCTRINA SOCIAL DERECHO NATURAL Y REVELACIÓN (LA «CUESTIÓN DE LA COMPETENCIA»)

Ya en la RN había proclamado León XIII su derecho a emitir afirmaciones doctrinales relativas al campo social. «Confiadamente y con pleno derecho nuestro atacamos la cuestión» (RN 12). En la QA volvió a insistir Pío XI en este derecho y al mismo tiempo lo precisó frente a posibles malas interpretaciones: «El depósito de la verdad, a Nos confiado por Dios, y el gravísimo deber de divulgar, de interpretar y aún de urgir oportuna e importunamente toda la ley moral, somete y sujeta a nuestro supremo juicio tanto el orden de las cosas sociales cuanto el de las mismas cosas económicas» (QA 41).

A lo largo de tres reflexiones se fundamenta y al mismo tiempo se limita el derecho de la Iglesia en estas materias: 1.º No pueden contemplarse la sociedad y la economía como desvinculadas de la ley moral. 2.º En este exclusivo punto de vista («no ciertamente en materias técnicas, para las cuales [la Iglesia] no cuenta con los medios adecuados ni es su cometido, sino en todas aquellas que se refieren a la moral» (QA 41) compete a la Iglesia y al magisterio eclesiástico la suprema autoridad. 3.º Esta actitud no tiene nada que ver con apetencias de poder, de que muchas veces ha sido acusada la Iglesia [16].

Pío XII no sólo confirmó en repetidas ocasiones este derecho

16. Ya en su encíclica inaugural *Ubi arcano*, de 23 de diciembre de 1922 (AAS 14 [1922] 673-700) había afirmado el papa solemnemente: «La Iglesia considera impropio inmiscuirse sin razón en estos asuntos terrenos.» Esta afirmación reaparece, literalmente, en la *Quadragesimo anno* (QA) 41. Bibliografía sobre el derecho magisterial en cuestiones sociales que la Iglesia reclama para sí: O. v. NELL-BREUNING, S.I. *Die soziale Enzyklika*, Colonia 1932, reimpresión 1950, 59s; G. GUNDLACH, S.I., *Die Kirche zur heutigen Wirtschafts- und Gesellschaftsnot. Erläuterung des Rundschreibens Papst Pius' XI. «Quadragesimo anno»*, Berlín ²1949, 17s.

proclamado por sus predecesores[17], sino que consideró además como base legítima del derecho de la Iglesia el hecho ontológico de la «coexistencia interna» (G. Gundlach) de la Iglesia con la sociedad, expresando esta realidad con la discutida fórmula de la Iglesia como «principio vital de la sociedad humana»[18]. Este mismo derecho reclamó, de forma inequívoca, Juan XXIII, cuando encabezaba su primera encíclica social con palabras que resuenan casi como un toque de clarín: «Madre y maestra de pueblos (es) la Iglesia católica» (MM 1).

Como «indiscutible ámbito de competencia de la Iglesia» describía Pío XII —citando a León XIII— el derecho a emitir su juicio sobre los fundamentos «del orden eternamente válido... que Dios, creador y redentor, ha anunciado a través del derecho natural y de la revelación... Con razón: porque los fundamentos del derecho natural y las verdades de la religión no se oponen entre sí, sino que son a modo de dos corrientes que tienen su fuente común en Dios» (U-G 498).

La idea del derecho natural, que venía siendo indiscutidamente dominante en la nueva doctrina social católica desde la época de León XIII, experimentó bajo Pío XII una importante evolución: la «historicidad del derecho natural», que constituye un problema en toda sociedad dinámica y desarrollada, había sido ya proclamada por Pío XI en conexión con el derecho de la propiedad, en el sentido de que «la historia atestigua» que «no es inmutable» (QA 49). Pero mientras que en la tradición, y ya desde la escolástica, se venía considerando que la historicidad o «mutabilidad» del derecho natural se producía más bien *ab extra*, es decir, por modificación de las circunstancias externas, Pío XII descubría, a partir del estudio de la evolución jurídica, el hecho de que, bajo determinadas circunstancias, algunos derechos podían modificarse *ab intra*, desde su propio contenido. Aunque, ciertamente, existe un núcleo inmutable en el derecho natural.

---

17. De una manera especialmente nítida en su radiomensaje de pentecostés, de 1.º de junio de 1941: AAS 33 (1941) 195-205; U-G 493-522. El discurso conmemoraba el 50 aniversario de la *Rerum novarum* (RN).

18. Esta afirmación, tomada de C. Gundlach, Pío XII la hizo suya, por vez primera, en su discurso de 20 de febrero de 1946 al Colegio cardenalicio (U-G 4106). Luego la repitió en otras dos ocasiones, ambas en radiomensajes a los *Katholikentage* o día de los católicos alemanes (Bochum, 4 de septiembre de 1949: U-G 611; Berlín, 17 de agosto de 1958: U-G 4520).

Pío XII desarrolló detalladamente estas ideas en uno de sus discursos más ponderados, pronunciado el 13 de octubre de 1955 en el Centro italiano per la Riconciliazione Internationale [19]. Dada su importancia, merece la pena consignar aquí algunas de sus ideas centrales: «El estudio de la historia y de la evolución jurídica desde los tiempos antiguos enseña, por un lado, que una transformación de las circunstancias económicas y sociales (y a veces también políticas) pide una nueva formulación de aquellos postulados del derecho natural que ya no están a la altura de los sistemas dominantes; por otro, se advierte también que en estas modificaciones reaparecen siempre una y otra vez las exigencias fundamentales de la naturaleza y que pasan, con mayor o menor perentoriedad, de una generación a otra» [20].

Ya en su discurso de 7 de septiembre de 1955 a los asistentes al X Congreso Internacional de Historiadores [21] había recabado Pío XII para la Iglesia el derecho a intervenir normalmente, en cuanto «hecho histórico» y «organismo vivo», en el ámbito de la vida pública, «para garantizar el justo equilibrio: entre deberes y obligaciones, de un lado; entre el derecho y la libertad, de otro» [22].

También en Pío XII aflora la problemática, ya presente en la tradición y especialmente destacada por León XIII, de la definición de las relaciones existentes entre el derecho natural, la verdad y la búsqueda de la verdad. El pontífice destacó, en el contexto de la discusión democrática, la función esencial de la opinión pública para la sociedad. En la ausencia total de la opinión pública debe verse «un vicio, una enfermedad, una irregularidad de la vida social» [23]. Pero reclamó en favor de la Iglesia y del magisterio la verdad y el auténtico conocimiento de las normas del derecho natural, considerados a modo de verdad objetiva poseída, de tal suerte que todas las demás instancias, incluida la opinión públi-

---

19. AAS 47 (1955) 764-775; U-G 6275-6299. El tema del discurso era la «coexistencia y colaboración de los pueblos en la verdad y el amor».

20. U-G 6286.

21. AAS 47 (1955) 672-682; GALINDO 528ss. El breve espacio temporal que media entre este discurso y el citado en la nota 19 es claro indicio de la gran atención que por aquel tiempo dedicaba Pío XII al problema de la historicidad del derecho.

22. GALINDO 531.

23. Discurso a los asistentes al Congreso Internacional de la Prensa Católica de 17 de febrero de 1950· AAS 42 (1950) 251-257; GALINDO 236ss; aquí 236.

ca, apenas si pasaban de ser meros oyentes y receptores de segunda fila.

En este contexto sí que puede hablarse —contrariamente a casi todas las demás afirmaciones, en las que se ha empleado con escaso acierto la palabra «cambio»— de una auténtica irrupción de Juan XXIII hacia nuevas fronteras. Cuando habla de la verdad, o de los derechos insertos por Dios en la naturaleza humana, Juan XXIII está presuponiendo toda la teología tradicional de estos derechos, que en León XIII y Pío XI, pero sobre todo en Pío XII, habían sido reducidos a un segundo plano. Y no es sólo esto. En una encíclica dirigida a un mundo totalmente pluralista, no podía el pontífice referirse exclusivamente a una verdad absoluta, eterna e inmutable que, por otra parte, no podía imponer, con su autoridad, a un mundo desgarrado entre diversas ideologías. Para Juan XXIII, la verdad se concreta y el conocimiento de la verdad crece en la «veracidad» de las relaciones humanas recíprocas. Apoyado en la esperanza de un conocimiento y de un amor razonable entre los hombres [24], creía aquel papa optimista en la realización de la veracidad en las relaciones humanas como base de la posibilidad de todo conocimiento de la verdad. La verdad no es ya simplemente un *depositum* objetivo, poseído, protegido y autoritariamente interpretado, sino que es algo que se realiza en la libertad del hombre, como proceso social de búsqueda de la verdad. Hay aquí una genial concepción de la fórmula, por otra parte tan mal aplicada, de la identidad de «teoría y práctica».

Dada la importancia del tema, merece la pena citar aquí literalmente las afirmaciones fundamentales del pontífice: «La sociedad humana... tiene que ser considerada, ante todo, como una realidad de orden principalmente espiritual: que impulse a los hombres, iluminados por la verdad, a comunicarse entre sí los más diversos conocimientos; a defender sus derechos y cumplir sus deberes; a desear los bienes del espíritu; a disfrutar en común del justo placer de la belleza en todas sus manifestaciones; a sentirse inclinados continuamente a compartir con los demás lo mejor de sí mismos; a asimilar con afán, en provecho propio, los bienes espirituales del prójimo. Todos estos valores informan y, al mismo

---

24. De acuerdo con el axioma, muchas veces repetido por TOMÁS DE AQUINO, *Homo homini naturaliter amicus;* cf. *Contra Gentiles* 3,117; 4,54 y passim.

tiempo, dirigen las manifestaciones de la cultura, de la economía, de la convivencia social, del progreso y del orden político, del ordenamiento jurídico y, finalmente, de cuantos elementos constituyen la expresión externa de la comunidad humana en su incesante desarrollo»[25]. Para que la verdad, así definida, «funcione», debe respetarse el derecho a la libre manifestación de la opinión y a una información verdadera: «Todo ser humano tiene el derecho natural al debido respeto de su persona, a la buena reputación, a la libertad para buscar la verdad y, dentro de los límites del orden moral y del bien común, para manifestar y defender sus ideas, para dedicarse a cualquier arte u oficio, y, finalmente, para tener una objetiva información de los supuestos públicos»[26]. «Exige, además, la verdad que, en las múltiples iniciativas que han hecho posibles los progresos modernos de los medios de información —iniciativas a través de las cuales se difunde el mutuo conocimiento entre los pueblos—, la inspiración se tome de una serena objetividad»[27].

En estas afirmaciones puede verse, a justo título, el fundamento ético básico de la democracia y al mismo tiempo también de una ética adecuada a los tiempos en que imperan los medios de comunicación colectiva. En el clima de la PT, pudo proclamar Pablo VI, en su primera encíclica *Ecclesiam suam*, promulgada el 6 de agosto de 1964, es decir, todavía durante la celebración del concilio, el diálogo como nueva forma de comunicación de la Iglesia con el mundo[28], y pudo admitir asimismo el concilio Vaticano II cuántos conocimientos verdaderos debe la Iglesia al impulso que siente el mundo hacia la verdad. «Las experiencias del pasado, el progreso científico, los tesoros escondidos en las diversas culturas, permiten conocer más a fondo la naturaleza humana, abren nuevos caminos para la verdad y aprovechan también a la Iglesia»[29].

---

25. Encíclica *Pacem in terris* (PT) 36.
26. Ibid., 12.
27. Ibid., 90. Sobre este tema, especialmente G. DEUSSEN, *Ethik der Massenkommunikation bei Papst Paul VI* («Abhandlugen zur Sozialethik» 5), dir. por W. WEBER y A. RAUSCHER, Paderborn 1973, 66ss y passim. Para la totalidad del tema, también E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Kirchlicher Auftrag und politische Entscheidung* («rombach hochschul paperback» 55) Friburgo de Brisgovia 1973, esp. 81ss.
28. Encíclica *Ecclesiam suam:* AAS 56 (1964) 609-659.
29. Constitución pastoral *Gaudium et spes* (GS), 44,2.

Los principios sociales: personalidad, subsidiariedad, solidaridad, bien común, bien universal

Al principio de su encíclica sobre la paz formuló Juan XXIII el principio central de toda configuración humana de la sociedad: «En toda convivencia humana bien ordenada y provechosa hay que establecer como fundamento el principio de que todo hombre es persona, esto es, naturaleza dotada de inteligencia y de libre albedrío» (PT 9). «Si consideramos la dignidad de la persona humana a la luz de las verdades reveladas, es necesariamente que la estimemos todavía mucho más» (PT 10).

1. Ya Pío X, pero de una manera especial Pío XII, habían definido de forma definitiva e irrevocable la doctrina social de la Iglesia como «personalismo». Todos los valores sociales están referidos a la persona y deben estar al servicio de la perfección personal. Dicho de otra forma, la sociedad no es el fin de sí misma, no es un super yo dominante, sino que tiene carácter de servicio. El Estado está al servicio de la seguridad de la persona, en el sentido de que debe garantizar los derechos de la persona en cuanto derechos puestos por Dios en la naturaleza humana. Pero también es cierto que debe ponerse el acento en diversos aspectos según sean las diferentes situaciones sociales. Así, León XIII se esforzó primariamente por defender las estructuras fundamentales del orden existente (el Estado, la autoridad estatal, la propiedad privada) contra los movimientos anarquistas y marxistas. Pío XI habló una y otra vez —bajo la experiencia de las persecuciones contra los católicos en Rusia, México, España, el fascismo y el nacionalsocialismo— en defensa de la libertad y la dignidad humanas y de los derechos de la Iglesia. Pío XII fue el paladín de la libertad humana y de la dignidad de la persona.

Para rechazar ya de antemano toda acusación de individualismo, insistió Pío XII en que los derechos humanos, inviolables e inmutables, no deben proclamarse como valores opuestos al Estado, sino que son «lo más precioso que hay en el bien común» [30]

30. Discurso a los asistentes al Congreso Internacional de Estudios humanistas de 25 de septiembre de 1949: AAS 41 (1949) 555-556; Galindo 1528ss; aquí, 1529. En

y como tales deben ser defendidos por el Estado. De ahí que «no puedan ser sacrificados al bien común, ya que son una parte constitutiva de este bien»[31]. Esta verdad es tan central en el pensamiento de Pío XII que llegó a proclamar enfáticamente: «Ésta es la concepción católica» (U-G 213).

Para que los derechos de la persona sean eficaces en el ámbito político, requieren una fijación y una promoción en el derecho positivo. Así lo proclamó Pío XII y lo repitieron literalmente Juan XXIII y Pablo VI[32]. «Derecho fundamental de la persona humana es también la defensa jurídica de sus propios derechos: defensa eficaz, imparcial y regida por los principios objetivos de la justicia. El mismo Pío XII, predecesor nuestro, insistía: "Del orden jurídico querido por Dios deriva el inalienable derecho del hombre a su seguridad jurídica y, con esto, a una esfera concreta de derechos protegida de todo ataque arbitrario"» (PT 27)[33].

2. De este principio personal derivan, con lógica consecuencia, todos los restantes principios de la doctrina social católica, y en particular el principio de subsidiariedad, que ya ha cobrado carta de naturaleza en el uso lingüístico general. En cuanto al contenido, puede rastrearse su presencia ya en una época anterior[34], sobre todo en León XIII, en el contexto de la primacía de la familia frente al Estado (cf. RN 9: «Siendo la familia, lógica y realmente, anterior a la sociedad civil, se sigue que sus derechos y deberes son también anteriores y más naturales»; cf. también RN 37 respecto de las agrupaciones sociales y de sus relaciones frente al Estado). Esta idea encuentra su definición clásica en la QA: «Pues si bien es verdad, y la historia lo demuestra claramente, que, por el cambio operado en las condiciones sociales, muchas cosas que en otros tiempos podían realizar incluso las asociaciones pequeñas, hoy son sólo posibles a las grandes corporaciones, sigue, no obstante, en pie y firme en la filosofía social

---

este discurso, el papa se refirió a la ley natural como fundamento de la doctrina social de la Iglesia.

31. Mensaje al día católico de Berlín, de 10 de agosto de 1952 AAS 44 (1952) 723-727; U-G 203-218; aquí, 213.

32. Para el catálogo de los derechos fundamentales de la persona humana, sólidamente ampliados por Juan XXIII respecto de sus predecesores, cf. PT 11-27.

33. La cita se toma del mensaje de navidad de Pío XII, de 24 de diciembre de 1942: AAS 35 (1943) 9-24; GALINDO 347ss; aquí 357.

34. Cf. J. HÖFFNER, *Christliche Gesellschaftslehre*, Kevelaer [5]1968, 50.

aquel principio de suma importancia, inamovible e inmutable, que, como no se puede quitar a los individuos y darlo a la comunidad lo que ellos pueden realizar con su propio esfuerzo e industria, así tampoco es justo, constituyendo un grave perjuicio y perturbación del recto orden, quitar a las comunidades menores e inferiores lo que ellas pueden hacer y proporcionárselo y dárselo a una sociedad mayor y más elevada, ya que toda acción de la sociedad, por su propia fuerza y naturaleza, debe prestar ayuda a los miembros del cuerpo social, pero no destruirlos y absorberlos... Por tanto, tengan muy presente los gobernantes que, mientras más vigorosamente reine, salvado este principio de función subsidiaria, el orden jerárquico entre las diversas asociaciones, tanto más firme será no sólo la autoridad, sino también la eficiencia social, y tanto más feliz y próspero el estado de la nación» (QA 79-80).

El principio de la subsidiariedad encuentra su razón y justificación tanto en la libertad de la persona como en la estructura misma de los círculos vitales menores, cuyos derechos no pueden ser disminuidos mediante intervenciones de las estructuras sociales mayores (estatismo). Este principio defiende, de un lado, el ser propio, independiente y para sí de la persona y de los grupos e instituciones intermediarios entre el individuo y el Estado (función defensora) y promueve del otro —de acuerdo con el significado literal de la palabra— «ayuda *(subsidium)* de arriba abajo», cuando los grupos menores, por ejemplo la familia, no pueden cumplir (con culpa o sin ella) su misión educativa (función solidaria). Se comprende fácilmente que Pío XII, como denonado defensor de los derechos de la persona, destacara sobre todo la función defensora del principio de subsidiariedad. Nuevas circunstancias piden un nuevo acento.

Pío XI calificó este principio de *gravissimum illud principium* (QA 79). Atendida la significación del principio de solidaridad y bien común, esta expresión no debe traducirse por «principio supremo» sino más bien por «principio de suma importancia». Pío XII dijo de él que era un principio «siempre defendido por la doctrina social de la Iglesia»[35] y subrayó su aplicación «también

35. Carta a los dirigentes de la 24 Semana Social francesa, de 18 de julio de 1947, sobre los problemas fundamentales del orden económico: F. RODRÍGUEZ, *Doctrina pontificia Documentos sociales,* ed. Católica, Madrid 1959, 1031ss; aquí, 1034.

a la vida de la Iglesia, sin perjuicio de su estructura jerárquica»[36].

Juan XXIII habló con frecuencia del principio de subsidiariedad, en la MM, ya directa (53) o indirectamente (por ejemplo, 165), aunque insistiendo no tanto en su función defensora, cuando más bien en la función positiva de ayuda de la sociedad a los más débiles. También en la PT aludió directamente a este principio (140). En este documento acentuaba sobre todo el derecho de los círculos menores, de los *corps intermédiaires*, dentro de la sociedad estatal (cf. PT 24).

3. En la persona humana se dan la mano la singularidad o individualidad y la referencia y vinculación a la sociedad (sociabilidad, mutua dependencia y referencia). La persona es «singularidad y existencia en sí frente a otro ser espiritual». De esta relación entitativa deriva el principio de la solidaridad y desde ella se rechaza todo individualismo y todo colectivismo. En razón de estas consideraciones, el personalismo de la doctrina social católica aparece en el aspecto de solidarismo[37]. Esta denominación no expresa sólo la actitud o sensibilidad ética de la solidaridad, sino también una relación entitativa, a saber, el hecho de que todos los hombres, en todas y cada una de sus referencias sociales (de los individuos entre sí, en la agrupación familiar, en los grupos intermedios, en el Estado, en la comunidad de los pueblos) mantienen una vinculación óntica y unas mutuas obligaciones. Esta vinculación pide la organización social y jurídica a tenor del principio de subsidiariedad, en el que se aúnan ambos principios. Los papas no han utilizado el concepto de solidarismo, pero su argumentación se basa esencialmente, sobre todo en Pío XII, en esta idea. Utilizan con frecuencia el «principio de solidaridad» (fraternal), tanto en su sentido óntico, referido al ser, como en su sentido ético, referido a la acción[38].

---

36. Discurso al Colegio cardenalicio de 20 de febrero de 1946: AAS 38 (1946) 141-151; GALINDO 220ss; aquí 223.

37. El principio de la solidaridad experimentó una elaboración científica gracias sobre todo a los trabajos de H. PESCH († 1926), G. GUNDLACH († 1963) y O. v. NELL-BREUNING. Estos autores habían ya designado a su sistema socioeconómico con el nombre de solidarismo, aunque esta denominación no logró imponerse.

38. En cuanto al contenido, el principio de solidaridad ocupa un amplio espacio en la encíclica inaugural de Pío XII, *Summi Pontificatus*, de 20 de octubre de 1939: AAS 31 (1939) 413-453; GALINDO 181ss; aquí especialmente 186-190. Cf. también el mensaje de navidad de 24 de diciembre de 1952: AAS 45 (1953) 33-46. Cf. también PT 114, 117ss.

4. La función de servicio de la sociedad y el Estado consiste en fomentar el bien común. Éste no se reduce, en contra de lo que afirman las concepciones individualistas, a la suma de los bienes de cada individuo concreto, sino que tiene su calidad propia. Tampoco se opone a las justas exigencias y expectativas del individuo, ya que, como afirmó Pío XII, los derechos de la persona son «lo más precioso que hay en el bien común» (Galindo 1529)[39]. La misión del Estado consiste en reducir a unos límites admisibles y tolerables para todos las reclamaciones muchas veces egoístas de individuos o grupos sociales. En este sentido, el concepto y la implantación del bien común se oponen al punto de vista que busca simplemente el poder y los intereses.

Se ha discutido si el bien común debe entenderse en el sentido de *bona communia*, es decir, primariamente en razón de su *contenido*, o si debe insistirse más bien en la posibilidad del *bene vivere in communitate*, es decir, en el aspecto de *organización* de la sociedad. La cuestión no es bizantina, ya que en una sociedad pluralista difícilmente se alcanza un consenso sobre los contenidos del bien común (prescindiendo tal vez de unos *minima moralia)* y atendido además que las dictaduras de matiz ideológico pueden imponer, de forma totalitaria, el contenido del bien común (bien común = bien del pueblo alemán = bien de la raza aria).

Tanto Pío XII como Juan XXIII insistieron sobre todo en la función de organización del bien común. Así se desprende claramente de la definición descriptiva que presenta Juan XXIII en la MM: «Una sana concepción del bien común... se concreta en el conjunto de condiciones sociales que permitan y favorecen, en los seres humanos, el desarrollo integral de su persona» (MM 65). De esta definición se deduce que los contenidos o perfecciones no constituyen el elemento primario del bien común, sino que éste más bien las da por supuestas y debe facilitar y promover su desarrollo. Justamente en este sentido había ya interpretado el bien común G. Gundlach, durante muchos años consejero de Pío XII, en su comentario al discurso navideño pontificio de 24 de diciembre de 1942[40]. En efecto, tras describir el bien común como «elemento

39. Cf. la nota 30.

40. En «Periodica» 32 (1943) 79-96 y 216-224. Aquí según G. GUNDLACH, S.I., *Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft*, tomo I, Colonia 1964, 108-127.

organizador», añadía que es imposible que «el elemento organizador pueda determinar, en cuanto tal, lo que debe organizarse, ya que esto último, es decir, la estructura interna de la vida social con sus "bienes comunes" objetivos» (la persona con sus valores culturales y religiosos)[41], es conceptualmente anterior.

De este modo, el círculo se cierra de nuevo en torno al núcleo de la persona, a cuyo pleno desarrollo debe encaminarse el factor de organización del bien común. Éste aparece, pues, como la justa organización de la sociedad (bien común como *realización*) o respectivamente como sociedad bien organizada (bien común como *estado*). Y esto sólo es posible a condición de respetar su carácter subsidiario y solidario. Así, pues, en el bien común se dan cita todos los principios de la doctrina social católica.

5. Ninguna encíclica insiste tanto y desde tan múltiples perspectivas en el bien común, ligado a una convivencia próspera y feliz, como la MM[42]. Mientras en el pasado este bien común había sido analizado sobre todo en su aspecto estatal-nacional (el estado como garante primario del bien común), ahora, tras los primeros esfuerzos en pro de la paz llevados a cabo por Benedicto XV y Pío X y bajo la creciente presión de la «unificación del mundo», de la amenaza de una catástrofe nuclear y de la problemática de los países subdesarrollados, se fue abriendo paso la idea del bien común universal. Para Pío XII, las relaciones entre los diversos Estados son una parte integrante del bien común intraestatal. «Pero sírvanle (a su pueblo y a su Estado, decía a los periodistas) con la convicción de que las buenas relaciones con otros Estados, la comprensión para la peculiaridad de éstos y el respeto a sus derechos son también elementos constitutivos del bien común de su pueblo y que preparan y consolidan la paz con mayor eficacia que ningún otro medio»[43]. Finalmente, Juan XXIII hablaba de forma clara e inequívoca del «bien común universal» (PT 132ss), del que el pontífice deducía la necesidad de un Estado mundial dotado de «autoridad política universal» (PT 137).

---

41. Ibid., 114.

42. Cf. la encíclica social de Juan XXIII *Mater et Magistra*, con comentario detallado y una introducción a la doctrina social de los papas a cargo de E. WELTY (PBH 36), Herder, Barcelona 1963, 92ss.

43. Discurso a los miembros de la Asociación de Prensa extranjera de Roma, de 12 de mayo de 1953: AAS 45 (1953) 399-402; U-G 2119 a 2131, aquí 2129.

Ahora bien, incluso en esta esfera superior, la meta definitiva de toda sociabilidad debe ser siempre la persona humana. «Como no se puede juzgar el bien común de cada nación sin tener en cuenta la persona humana, lo mismo debe decirse del bien común general» (PT 139). De este modo, se proclama una vez más, con absoluta claridad y precisión, el carácter personalista de la doctrina social católica.

Estado y poder estatal. Democracia

Los principios teológicos más importantes relativos al Estado y al poder estatal y al bien común como objetivo del Estado, fueron madurando a lo largo de una tradición que se prolongó hasta el final del pontificado de León XIII. Entra en esta elaboración, en primer término, la atribución del origen del Estado y del poder estatal a Dios, como creador del hombre social, y la vinculación del poder estatal —en su función de mantenedor del bien público— a la ley natural, como expresión de la ley eterna. En esta estructura mental, teorética, limitada a la fijación de los principios básicos, tenía un interés secundario el problema de cuál es la mejor forma de Estado y de gobierno.

En este punto, los papas, desde Benedicto XV, podían partir del supuesto de la existencia de una doctrina de la Iglesia segura y conocida en sus términos esenciales. Les bastaba con una corta repetición en el contexto correspondiente. Pero las nuevas cuestiones que comenzaron a plantearse con urgencia pedían una detallada enumeración de las tareas del Estado frente a la evolución totalitaria registrada después de la primera guerra mundial, una fundamentación más matizada del poder del Estado en los supuestos de una democracia moderna, el problema de las condiciones para el buen funcionamiento de la democracia y, en fin, el problema de las normas morales por que debería regirse una sociedad pluralista y democrática. Esta enumeración presenta ya los temas esenciales de la doctrina política de la Iglesia en la primera mitad del siglo XX.

1. Respecto de la finalidad del Estado, los papas, a partir sobre todo de Pío XI, la definen de forma clara a la luz de los

principios sociales antes desarrollados. Frente a los movimientos totalitarios, Pío XI subrayó el carácter instrumental, tanto del Estado como de la sociedad, respecto de la persona humana. La sociedad no es sino «un medio natural del que puede y debe servirse el hombre para la consecución de su fin, porque la sociedad humana está al servicio del hombre, y no al revés» [44]. Pío XII precisó con mayor detalle la tarea del Estado, al afirmar que tenía el deber de proteger los derechos de la persona humana (U-G 3455) [45]. En este sentido, el Estado es primariamente Estado de derecho, para garantizar los espacios de libertad personal de los ciudadanos. Es también Estado del bienestar, pero no debe convertirse en un Estado providencia totalitario, ya que su carácter jurídico le obliga a tomar medidas políticas y sociopolíticas de modo que quede siempre a salvo la iniciativa privada, es decir, respetando el principio de la subsidiariedad.

Pío XII previene frente al Estado providencia *(État-Providence)*, «encargado de procurar a cada uno de sus súbditos, y en todas las circunstancias de la vida, el derecho a exigencias, a la postre irrealizables» [46]. También para Pío XII el Estado tiene sólo valor de medio (pues «está subordinado al hombre y, tiene el sentido de medio», U-G 3763). Rechaza, en consecuencia, toda forma de dirigismo estatal (U-G 6120) [47]. Ahora bien, estas consideraciones no excluyen en modo alguno la necesidad de una autoridad estatal capaz de funcionamiento y dotada de poder. En su discurso a la Jugend Union del CDU de Berlín occidental, el 28 de marzo de 1957, Pío XII calificó esta necesidad como expresión de la concepción «cristiana» de la política. «El Estado no es lo definitivo, ni existe una omnipotencia del Estado, pero sí un poder estatal y la "política cristiana" tiene un alto sentido de este poder. En efecto, sin poder, el Estado no alcanzará su objetivo de garantizar y pro-

---

44. Así Pío XI en su encíclica *Divini Redemptoris*, de 19 de marzo de 1937, contra el comunismo ateo.

45. Discurso a los especialistas de derecho administrativo, de 5 de agosto de 1950, sobre el sentido y los límites de la intervención estatal: U-G 3450-3457.

46. Discurso a los asistentes al Congreso Internacional de Sociología, de 2 de junio de 1950: AAS 42 (1950) 485-488; GALINDO 708-710; aquí 710.

47. Discurso a la Sociedad de Aguas Italiana, sobre la primacía y las funciones de la iniciativa privada en la vida de la sociedad, de 13 de abril de 1956: U-G 6118-6124.

mover el bien común mediante un orden social y jurídico respetado por todos» (U-G 6250)[48].

Como ya se ha dicho en líneas anteriores, Juan XXIII insistió más en el aspecto positivo del principio de subsidiariedad («ayuda de arriba abajo»). Y así, afirma expresamente que el Estado debe intervenir en la economía en mayor medida que antes (MM) y que se da «una creciente intervención de los poderes públicos aun en los sectores más delicados, como los relativos a la sanidad, la instrucción y la educación de las nuevas generaciones, la orientación profesional, los métodos para la reeducación y readaptación de sujetos deficientes en una u otra manera; pero es también fruto y expresión de una tendencia natural, casi incontenible, de los seres humanos: la tendencia a asociarse para la consecución de los objetivos que superan la capacidad y los medios de que pueden disponer los individuos aisladamente. Semejante tendencia ha dado vida, sobre todo en estos últimos decenios, a una rica serie de grupos, de movimientos, de asociaciones, de instituciones para fines económicos, culturales, sociales, deportivos, recreativos, profesionales y políticos, tanto dentro de cada una de las comunidades nacionales como en plano mundial» (MM 60). Pero, al mismo tiempo, acentúa con mayor rigor los límites de la intervención estatal. Estos límites vienen marcados, por citar algunos ejemplos, por el bien común (MM 65, 147, 151), por los derechos fundamentales de la persona y por la autonomía de los grupos sociales libres (MM 52, 65), por el principio de subsidiariedad —o respectivamente por su función defensora (MM 53, 117, 152)— por el orden establecido por la ley de Dios y por la necesidad de respetar los valores universales (MM 205ss). Para que, en las circunstancias actuales —y este aspecto debe acentuarse expresamente— el Estado siga siendo un Estado de derecho, entiende Juan XXIII que el sistema «que corresponde a las exigencias más íntimas de la misma naturaleza del hombre» es «una organización jurídico-política de las comunidades humanas que se funde en una conveniente división de los poderes en correspondencia con las tres funciones específicas de la autoridad pública» (PT 68). Fue ésta la

48. AAS 49 (1957) 287-288, U-G 6249-6252.

primera vez que aparecía expresamente mencionada en la doctrina social pontificia la división de poderes.

2. Desbordando las consideraciones derivadas de la teología y del derecho natural, relativas a la autoridad del Estado, en su encíclica *Diuturnum illud*[49] León XIII rechazó, con términos enérgicos, en el tema de la legitimación de los portadores concretos de la autoridad del Estado, la tesis liberal de que «todo poder dimana del pueblo». Es evidente que León XIII se estaba refiriendo a la «tesis contractual» según la cual —y prescindiendo de Dios como creador del hombre y de su carácter social— los individuo autónomos crean por sí mismos las estructuras estatales, en virtud de una especie de cuasi contrato (contrato social de Rousseau) y tienen, por consiguiente, derechos absolutos en lo referente al nombramiento de los titulares del poder del Estado.

Atendido el hecho de que la problemática republicana estaba estrechamente vinculada a su política de *ralliement*, León XIII intentó apoyar su teoría en un esquema según el cual el pueblo tiene ciertamente la posibilidad de designar a los portadores y responsables concretos de la autoridad estatal («teoría de la designación»), pero no de nombrarlos o delegarlos («teoría de la delegación»), de modo que, por así decir, la investidura de la autoridad vendría de Dios, como creador del Estado. De esta manera parecía salvaguardarse la posibilidad de un compromiso entre la forma estatal republicana de una parte y la vinculación del poder estatal a su origen divino de la otra.

A pesar de este compromiso, cuya complicada fundamentación teológica no pudieron aceptar, evidentemente, amplios círculos de la opinión pública poco familiarizados con los conceptos teológicos, sigue existiendo, hasta nuestros mismos días, una acentuada desconfianza frente a la postura adoptada por León XIII respecto de la república y de la democracia. En esta temática, parecía mucho más indicado recurrir a la antigua teoría escolástica (ya iniciada por Tomás de Aquino y plenamente desarrollada por Francisco Suárez) de la soberanía del pueblo unido para formar un Estado. Pío XII aludió a esta doctrina, aunque sólo de pasada, al hablar de la «tesis defendida por los más brillantes pensadores cristianos

---

49. De 29 de junio de 1881: ASS 14 (1881-1882) 3-14; GALINDO 19ss.

de todos los tiempos», la «tesis capital de la democracia», según la cual «el portador originario del poder estatal procedente de Dios es el pueblo (no la "masa")» (U-G 2715)[50].

3. Esta problemática lleva al planteamiento de la democracia en la doctrina social de la Iglesia. Todavía durante el pontificado de Juan XXIII se repetía el principio de que «no puede establecerse una norma universal sobre cuál sea la forma mejor de gobierno ni sobre los sistemas más adecuados para el ejercicio de las funciones públicas» (PT 67), porque «las necesidades vitales de una comunidad sana» se satisfacen, o pueden al menos satisfacerse, dadas unas mismas condiciones, también en otras formas de gobierno» (distintas de las democráticas; U-G 2713)[51]. Aparte este principio tradicional[52], Pío XII no disimulaba su clara simpatía por los pueblos que fomentan «un sistema de gobierno que sea más compatible con la dignidad y la libertad de los ciudadanos»[53].

Para Pío XII, el problema principal consistía en fijar las con-

---

50. Discurso a la Sacra Romana Rota de 2 de octubre de 1945, sobre la diferencia entre la jurisdicción estatal y la eclesiástica: AAS 37 (1945) 256-262; U-G 2702-2724.

51. Ibidem.

52. El anglicano D.L. MUNBY, en un artículo sobre la GS, dice expresamente que la tradición puede muy bien convertirse, en términos generales, en una cadena. El citado autor opina que la doctrina social de la Iglesia está sujeta a una «limitación» debido a que «debe garantizar la continuidad, lo que obliga a expresar los puntos de vista de nuevo bajo el ropaje de las viejas ideas. Algunas de estas viejas ideas se dejan sentir demasiado sensiblemente en el texto (de GS)»: *Das Wirtschaftsleben im Urteil des Konzils und des Weltkirchenrates*, en *Oeconomia humana, Wirtschaft und Gesellschaft auf dem II. Vatikanischen Konzil*, Colonia 1968, 461.

53. Mensaje navideño de 24 de diciembre de 1944: AAS 37 (1945) 10-23; GALINDO 369ss; aquí, 370. Se trata del más importante discurso de Pío XII, y de todos los pontífices contemporáneos, sobre el tema de la democracia verdadera. En la terminología eclesiástica el concepto de democracia no había adquirido aún una significación clara y definida. En el siglo XIX, por democracia cristiana se entendía el movimiento de reforma social surgido sobre todo entre los católicos de los países de Europa central y occidental. Al principio se conceptuó sobre todo como un movimiento social y no coincidía necesariamente con el impulso hacia la democracia política. Después de LEÓN XIII, esta terminología cayó en desuso. Lo más tarde a partir de Pío XII, el término democracia se entendía ya como un concepto político, no genéricamente social. El fomento de la democratización de todos los ámbitos de la vida y el *slogan* «democracia como forma de vida», empleados muchas veces como lemas de la lucha política, no han tenido acceso a los usos lingüísticos de la Iglesia ni de la doctrina social católica. Esta doctrina considera que los justos planteamientos arropados con estas fórmulas (pero sin compartir sus exageraciones) se cumplen mejor en una aplicación más decidida de sus principios sociales (principio de la subsidiariedad) y en la realización de una mayor participación (palabra de más reciente terminología) de todos los hombres en los procesos de la vida política, social, económica e incluso eclesial.

diciones previas que deben darse para el buen funcionamiento de la democracia. El pontífice tenía muy en cuenta la posibilidad de la existencia de democracias puramente formales, que «sólo servían de máscara para una realidad totalmente antidemocrática» (Galindo 373). Debe advertirse que Pío XII lanzó esta afirmación en el radiomensaje navideño de 1944, es decir, el último de la guerra, en vísperas del ya previsible fin de las dos dictaduras (fascismo y nacionalsocialismo), con lo que comenzaba a perfilarse la posibilidad de una constitución estatal democrática, después de finalizada la contienda, para los países afectados. El Estado, también el democrático, «no contiene ni reúne mecánicamente, en determinado territorio, una aglomeración amorfa de individuos. En realidad es, y debe ser, la unidad orgánica y organizadora de un verdadero pueblo» (Galindo 371). Esta afirmación iba dirigida contra la concepción individualista de la democracia, según la cual los individuos abstractos e innominados confluyen para constituir un Estado. Esto Pío XII lo designa, en numerosas ocasiones, como «masa», en contraposición al pueblo. Para él, el ciudadano del Estado es siempre la *personne située*, es decir, una persona que permanece igual a sí misma en los diferentes contextos y situaciones sociales.

Con estas palabras aludía Pío XII al hecho irritante, especialmente impopular en nuestros días, de que, por diversas razones, los hombres son desiguales. Pero esta desigualdad en modo alguno puede afectar a la «igualdad ciudadana», aunque confiera a cada individuo «frente al Estado... el derecho de vivir honradamente su propia vida personal, en el puesto y en las condiciones en que los designios y las disposiciones de la Providencia le hayan colocado» (Galindo 372). Dicho con otras palabras, la libertad del hombre le confiere el derecho a ser desigual, siempre que no sufra menoscabo la fundamental igualdad de todos los ciudadanos. Pero el pontífice sabía bien que el mantenimiento de esta tensión de los polos de la libertad y de la igualdad requiere «un auténtico espíritu de comunidad y de fraternidad» (ibid.). Daba así a entender que no pasaba por alto uno de los tres ideales de la democracia que, por aquella época, había caído en el olvido, a saber el principio de la fraternidad. El discurso de la navidad de 1944 era, pues, una auténtica y global explicación hermenéutica de los

ideales de libertad, igualdad y fraternidad (cf. sobre todo Galindo 372).

4. Partiendo del hecho de que los hombres son, en razón de su propia naturaleza, desiguales, ya León XIII y Pío XI habían deducido que el Estado debe ser una estructura orgánica capaz de funcionamiento, en la que una gran pluralidad de diversos grupos y de instituciones, dotados cada uno de su propio derecho, intentan realizar el bien común dentro del marco funcional fijado por el Estado. No está a la altura de esta concepción orgánica ni una sociedad articulada en lucha de clases ni una sociedad aclasista sin rostro. Desde este contexto debe contemplarse la insistencia de los pontífices en la familia y en la propiedad privada como espacios de libertad de la persona dentro del Estado, así como el vituperado «orden gremial o profesional», que sería mejor definir como «ordenamiento capaz de rendimiento social».

La idea de un ordenamiento capaz de rendimiento social fue contrapuesta por Pío XI al caos socioeconómico en que el liberalismo había sumido a la sociedad [54]. Dado que puede demostrarse que G. Gundlach había anticipado esta idea como principio rector de la *Quadragesimo anno* [55] y defendido enérgicamente hasta su muerte (1963), se comprende bien que también Pío XII vuelva una y otra vez sobre ella, mientras que Juan XXIII ya no la menciona en términos directos en la MM. Con todo, también este pontífice considera muy necesaria la riqueza plural de la vida social y la función armonizadora del Estado entre los intereses de los distintos grupos. Su alusión a «nuestros días» pretende indicar que no puede darse una solución ideal válida para todos los tiempos. Juan XXIII renuncia, pues, a proponer modelos concretos, pero no al principio de un «ordenamiento gremial o profesional», cuando pide que «los organismos intermedios y las múltiples iniciativas

---

54. Pío XI había desarrollado la idea en la QA 81-87, inmediatamente después de la definición clásica del principio de subsidiariedad (78-80) —según una fórmula que, por lo demás, se debía a G. Gundlach, S.I.— porque veía en ella un caso singularmente importante de aplicación del principio. Más tarde, en la *Divini Redemptoris*, volvió a insistir de nuevo en este concepto.

55. Cf., sobre este tema, O. VON NELL-BREUNING, S.I., *Der Königswinterer Kreis und sein Anteil an «Quadragesimo anno»*, en J. BROERMANN - PH. HERDER-DORNEICH (dirs.), *Soziale Verantwortung. Festschrift für Goetz Briefs zum 80. Geburtstag*, Berlín 1968, 571-585, esp. 579ss.

sociales gocen de una autonomía efectiva... y vayan tras sus intereses específicos» (MM 65).

5. Aquí sólo pueden mencionarse sucintamente otros importantes presupuestos en orden a la consecución de la democracia desde la perspectiva de la doctrina social pontificia: la democracia no puede confiar sólo en seguridades jurídicas, pues en este caso está condenada al fracaso. «El Estado y su forma también dependen del carácter moral de los ciudadanos»[56]. De donde se sigue —y aquí enuncia Pío XII el problema de las *élites* para la democracia— que sobre los titulares del poder estatal recaen elevadas obligaciones morales, precisamente en la democracia. Por lo demás, «los pueblos, cuyo temperamento espiritual y moral es bastante sano y fecundo, encuentran en sí mismos y pueden dar al mundo los heraldos y los instrumentos de la democracia, que viven en aquellas disposiciones y saben llevarlas realmente a la práctica»[57].

Es también importante la educación política de los ciudadanos, no limitada sólo a una información sobre el funcionamiento de las instituciones democráticas, sino orientada también «a la protección de sus legítimos intereses y, en primer lugar, de su conciencia»[58]. Pío XII exhortaba con palabras apremiantes a los cristianos a ejercer su derecho al voto; renunciar a él supone un peligro para la democracia[59]. Se requiere también, y no en último término, que en los sistemas democráticos los cristianos colaboren en la construcción de un orden jurídico y pacífico permanente, tanto en el interior como de cara al exterior[60].

6. Respecto de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, en su discurso con ocasión del consistorio secreto de 21 de noviembre de 1921[61] proclamó Benedicto XV el inviolable derecho de la Iglesia a gozar de libertad frente a todo tipo de injerencias

---

56. Mensaje de navidad de 23 de diciembre de 1956, sobre la imagen cristiana del hombre: AAS 49 (1957) 5-22; GALINDO 474ss; aquí 479.

57. Véase la nota 53; aquí, GALINDO 344.

58 Discurso a los maestros y alumnos de las escuelas nacionales italianas de 19 de marzo de 1953: AAS 45 (1953) 230-238; U-G 1771-1791; aquí, 1779.

59. Carta al presidente de la 41 Semana Social francesa, de 14 de julio de 1954· «L'osservatore romano» de 21 de julio de 1954; U-G 4296-4312, espec , 430s.

60. Carta a la Juventud Católica de Alemania, de 23 de marzo de 1952: AAS 44 (1952) 527-531; U-G 168-182; espec., 180.

61. Alocución *In hac quidem*, de 21 de noviembre de 1921. AAS 13 (1921) 421-524.

estatales. Pío XI exigió, frente a los Estados totalitarios, el derecho de los ciudadanos al libre ejercicio de su religión[62] y de la Iglesia a proclamar su propio mensaje y formar las conciencias[63]. Pío XII habló de una «legítima laicidad del Estado»[64] que habría sido siempre, según el pontífice, uno de los principios básicos de la Iglesia. Pero esto no significa que entre el Estado y la Iglesia deba reinar una atmósfera fría, hostil y separadora. No puede considerarse como elemento positivo una separación «total» de ambas instancias (U-G 3985)[65]. Por lo demás, Pío XII no se cansó de proclamar los beneficiosos efectos que la Iglesia aporta al Estado (por ejemplo Galindo 225ss. U-G 3450s)[66].

La Iglesia y las formas politicosociales

Socialismo — Comunismo

Desde el siglo XIX, el socialismo fue el más duro adversario de la Iglesia y del catolicismo social, en el ámbito de las cuestiones sociales. Mientras que León XIII se tenía que enfrentar esencialmente con una ideología marxista cerrada[67], que, además, aún no había conseguido relevancia en el aspecto político, Pío XI pudo describir el desarrollo del socialismo en las palabras siguientes: «No menos profundamente que la estructura de la economía ha cambiado, después de León XIII, el propio socialismo, con el cual hubo de luchar principalmente nuestro predecesor. El que entonces podía considerarse, en efecto, casi único y propugnaba unos principios doctrinales definidos y en un cuerpo compacto,

62. Encíclica *Mit brennender Sorge;* M 311
63. Encíclica *Ubi arcano;* M 1130.
64. Discurso al grupo popular (de la Marca italiana) del Piceno, de 23 de marzo de 1958; AAS 50 (1958) 216-220; U-G 4545-4555.
65. Discurso a la Sacra Romana Rota de 29 de octubre de 1947: AAS 39 (1947) 493-498; U-G 2744-2758.
66. Discurso al Colegio cardenalicio de 20 de febrero de 1946: AAS 38 (1946) 141-151; Galindo 220ss. Discurso a los especialistas de derecho administrativo de 5 de agosto de 1950: U-G 3450-3457.
67. Cf. la encíclica *Quod Apostolici muneris,* de 28 de diciembre de 1878: ASS 11 (1878) 369-376; M 139-167; R. Rodríguez, *Doctrina pontificia. Documentos sociales,* ed. Católica, Madrid 1939, 177ss; además, la encíclica *Rerum novarum* (RN) de 15 de mayo de 1891: ASS 23 (1890-1891) 641-670; M 510-571, esp. 514-517; Rodríguez 307ss.

se fraccionó después principalmente en dos bloques, de ordinario, opuestos y aun en la más enconada enemistad, pero de modo que ninguno de esos dos bloques renunciara al fundamento anticristiano propio del socialismo»[68]. Pío XI habla de un socialismo convertido en comunismo y de otro bloque, «más moderado», «que ha conservado el nombre de "socialismo"»[69].

No empleó Pío XI en la QA muchas palabras para condenar el comunismo, porque los cristianos y los católicos apenas podían abrigar dudas sobre la naturaleza de este movimiento. En opinión del pontífice, el comunismo se caracteriza en primer lugar por ser un poder que busca sus fines por todos los medios, aun los más violentos, y, en segundo término, por su hostilidad a Dios y a la Iglesia. El papa pone especial interés en denunciar «la incuria de aquellos que parecen despreciar estos inminentes peligros y con cierta pasiva desidia permiten que se propaguen por todas partes unos principios que acabarán destrozando por la violencia y la muerte a la sociedad entera» (QA 112). Lo mismo que había hecho con las otras dos ideologías totalitarias de su tiempo, el fascismo y el nacionalsocialismo, dedicó también al comunismo ateo una encíclica, que apareció el 19 de marzo de 1937 y co-

---

68. QA 111; F. RODRÍGUEZ 689ss.

69. QA 112, 113. El socialismo (comunismo) apareció ya en el siglo XIX como idea y también bajo la forma de movimientos políticos. Las evoluciones y crecientes diferenciaciones registradas en el ámbito ideológico hicieron que fuera una tarea cada vez más dificultosa para el magisterio de la Iglesia tomar postura frente al síndrome «socialismo». Durante el pontificado de Pío XI, el relativamente tosco reticulado comunismo - socialismo moderado (= revisionismo, socialismo democrático liberal) respondía todavía, a grandes rasgos, a la realidad ideológica y política. Pero este encuadramiento dejó ya de tener validez en la época posterior a la segunda guerra mundial y, en particular, después de la década de los sesenta. En este período, el comunismo soviético y el maoísmo se convertían en los grandes adversarios a escala política mundial y surgían además a la discusión pública, sobre todo en el ámbito académico, las corrientes neomarxistas. Estos movimientos tuvieron una gran importancia en los años sesenta en los países europeos, a través del rodeo de los Estados Unidos, debido al estudio en profundidad de los *Manuscritos de París* del joven Marx (redactados en 1844) y descubiertos en 1932, unido a la resistencia frente a las dictaduras fascista y nacionalsocialista que se fueron configurando y consolidando por aquellos mismos años. Hasta el momento actual, el magisterio de la Iglesia no ha tomado una posición clara y definida en este campo, salvo las advertencias de Pablo VI en su carta apostólica *Octogesima adveniens*, de 14 de mayo de 1971, al cardenal Maurice Roy, ante la penetración del neomarxismo en diversas teologías modernas, bajo los nombres de «teología de la liberación», «teología de la revolución», «cristianos para el socialismo» y otras varias. El papa advierte en su carta que los cristianos no deben aceptar con excesiva facilidad «las corrientes socialistas y sus diversas evoluciones» (OA 31; cf. también los siguientes números de esta carta).

menzaba con las palabras *Divini Redemptoris*[70]. En ellas demostraba el papa que la doctrina marxista que servía de base al comunismo había sufrido, a través del materialismo dialéctico, una interpretación acusadamente atea. Y, de este modo, se privaba al hombre de su libertad, de los fundamentos espirituales de su modo de vida y de su dignidad.

También Pío XII compartió claramente y sin equívocos la enérgica condena del sistema social y de la ideología comunista lanzada por sus predecesores. Mediante los decretos del Santo Oficio de 1.° de julio de 1949 y 28 de julio de 1950, no sólo prohibía la afiliación al partido comunista, sino que amenazaba con la excomunión a sus promotores y propagadores[71]. El papa no podía compartir las esperanzas puestas en la «coexistencia pacífica» entendida como un compromiso con el sistema comunista; confiaba sólo en la «coexistencia de la verdad»[72]. A las violaciones de los derechos de la Iglesia, acompañados casi siempre de persecución y encarcelamiento de los obispos más destacados, respondió con la excomunión de los responsables. Así ocurrió, por ejemplo, en los casos del arzobispo yugoslavo Stepinac el 14 de octubre de 1946, del cardenal húngaro Mindszenty el 28 de diciembre de 1948 y el 12 de febrero de 1949, del cardenal checoslovaco Beran el 17 de marzo de 1951, del cardenal polaco Wyszyński el 30 de septiembre de 1953.

Juan XXIII puso el acento en otros aspectos. En la primavera de 1963, recibió en audiencia al yerno del entonces secretario general del partido comunista ruso, N. Kruschev, y envió a Budapest al cardenal König de Viena y a un funcionario de la Secretaría de Estado del Vaticano, dando así los primeros pasos en dirección a una nueva *Ostpolitik* vaticana. Pero, además, intentó introducir algunas cuidadosas matizaciones en la condena doctrinal. En su encíclica PT creyó que podía distinguirse entre la ideología del marxismo-socialismo y ciertos planteamientos hu-

---

70. AAS 29 (1937) 65-105; M 168-247, J.L. GUTIÉRREZ GARCÍA, *Doctrina pontificia*, II: *Documentos políticos*, ed. Católica, Madrid 1958, 666ss.

71. Decreto del Santo Oficio sobre la afiliación al comunismo de 1.° de julio de 1949: AAS 41 (1949) 334; Decreto del Santo Oficio sobre la afiliación a organizaciones juveniles comunistas, de 28 de julio de 1950: AAS 42 (1950) 533. Otros documentos sobre esta materia en HK 13 (1958-1959) 2, 69.

72. Mensaje de navidad de 24 de diciembre de 1954. AAS 47 (1955) 15-28; GALINDO 452.

manos de este movimiento. Escribía: «Hay que distinguir también cuidadosamente entre las teorías filosóficas sobre la naturaleza, el origen, el fin del mundo y del hombre, y las iniciativas de orden económico, social, cultural o político, por más que tales iniciativas hayan sido originadas e inspiradas en tales teorías filosóficas» [73].

Los años del «diálogo entre los cristianos y los marxistas», puesto en marcha siguiendo las iniciativas de Juan XXIII, y la ruptura de diques registrada en diversas partes del mundo en forma de una «teología de la revolución» o «teología de la liberación» de base marxista, llevaron a Pablo VI —y es preciso añadir este dato para completar el cuadro— a prevenir frente a una especie de mezcolanza de cristianismo y marxismo. Así, en su carta apostólica *Octogesima adveniens*, de 17 de mayo de 1971 (ochenta aniversario de la RN), escribía: «Si, a través de la doctrina del marxismo, tal como es concretamente vivido, pueden distinguirse estos diversos aspectos, que se plantean como interrogantes a los cristianos para la reflexión y para la acción, es sin duda ilusorio y peligroso olvidar el lazo íntimo que los une radicalmente, el aceptar los elementos del análisis marxista sin reconocer sus relaciones con la ideología, el entrar en la práctica de la lucha de clases y de su interpretación marxista, omitiendo el percibir el tipo de sociedad totalitaria y violenta a la que conduce este proceso» [74].

Más matizado, y de más difícil valoración para la discusión intraeclesial, fue el enfrentamiento, prolongado durante decenios, con la corriente del socialismo que Pío XI calificó, en la QA, de «moderada». Hubo dos afirmaciones nucleares del papa que provocaron constantes discusiones: «Considérese como doctrina, como hecho histórico o como "acción" social, el socialismo, si sigue siendo verdadero socialismo, aun después de haber cedido a la verdad y a la justicia en los puntos indicados, es incompatible

---

73. PT 159; precisamente este pasaje mereció, entonces, los aplausos de los estados comunistas. Los comunistas polacos erigieron —junto al Odra, en Wroclaw en las proximidades de la iglesia de Santa María de las arenas— una estatua, de tamaño superior al normal, al «papa de la encíclica de la paz». El monumento permanece en pie hasta el día de hoy.

74. Carta apostólica *Octogesima adveniens*, de 14 de mayo de 1971: AAS 63 (1971) 401-441, «Ecclesia» 31 (1971) 645ss.

con los dogmas de la Iglesia católica, puesto que concibe la sociedad de una manera sumamente opuesta a la verdad cristiana»[75]. «Aun cuando el socialismo, como todos los errores, tiene en sí algo de verdadero (cosa que jamás han negado los sumos pontífices), se funda sobre una doctrina de la sociedad humana propia suya, opuesta al verdadero cristianismo. Socialismo religioso, socialismo cristiano, implican términos contradictorios: nadie puede ser a la vez buen católico y buen socialista»[76].

El hecho de que la discusión se haya reavivado con mayor virulencia a partir de 1945, sobre todo en Alemania, y luego, de forma mucho más acusada, a raíz del *Programa de Godesberg* del Partido socialdemócrata de Alemania (SPD), se explica, en primer lugar, porque, durante la época del nacionalsocialismo, no fue posible ningún tipo de discusión abierta y, en segundo término, porque, llevado de su deseo de convertirse, en virtud de su programa de 1959, de partido de clases en partido popular, el SPD intentó hacer ver, sobre todo a los sectores católicos, que el socialismo a que se había referido Pío XI en la QA no tenía nada en común con el SPD posterior a la segunda guerra mundial.

El antes citado veredicto de Pío XI contra el socialismo presupone que se sabe con absoluta certeza qué es el socialismo. En opinión de Pío XI, el núcleo ideológico específico del socialismo no es ni el marxismo ni la lucha de clases, sino, como se dice lapidariamente en la precedente cita de la QA, «una doctrina de la sociedad humana propia suya... opuesta al verdadero cristianismo». Los axiomas inmutables de la concepción cristiana de la sociedad son, a tenor de lo que se dice en la QA (118, 119): el hombre, en cuanto persona y en cuanto ser social, ha sido creado por Dios a su imagen y semejanza; también la necesaria autoridad social se fundamenta, en último término, en Dios, en cuanto creador del hombre y fin último de todas las cosas. A lo que hay que añadir el comentario de la propia encíclica: «El socialismo, en cambio, ignorante y despreocupado en absoluto de este sublime fin tanto del hombre como de la sociedad, pretende

75. QA 117
76. QA 120.

que la sociedad humana ha sido instituida exclusivamente para el bien terreno» [77].

Esta pretensión de saber qué es el socialismo y de rechazarlo se apoyaba en Pío XI en el hecho indiscutible de que aquel movimiento tenía su origen en una concepción liberal que desligaba al hombre y a las sociedades humanas de su origen y de su referencia a Dios y emprendía así un camino que los cristianos no podían recorrer. O. von Nell-Breuning lo ha expresado en las siguientes palabras: «Con justa razón se define al socialismo como "hijo natural del liberalismo" o como "liberalismo proletario"» [78].

Pío XII no dijo nada a propósito del tema del socialismo «moderado» o «liberal» que supusiera un avance sobre las tesis de Pío XI. Es admisible suponer que no tenía, en este punto, nada esencial que añadir a los juicios de la QA.

Los años en torno a la muerte de Pío XII (1958-1959) fueron un período de vivas discusiones sobre la relación entre cristianismo y socialismo, y más concretamente entre la Iglesia católica y el *socialismo liberal*. Constituyó un acontecimiento de considerable importancia en la vida política de la República Federal de Alemania el Congreso de la Academia Católica de Baviera, de enero de 1958, sobre el tema *Cristianismo y socialismo democrático*. En él se daban cita, por vez primera, representantes del SPD y del catolicismo social alemán, para acometer la tarea de superar las tradicionales oposiciones que venían determinadas, y no en último término, por los antes citados juicios de la QA. El jefe de fila de los católicos en dicho congreso fue el jesuita alemán Gustav Gundlach, consejero del pontífice Pío XII, y profesor de la universidad Gregoriana. De ahí que despertara tanta atención el hecho de que, para general asombro, Gundlach dedicara mucha mayor amplitud al enfrentamiento con el racionalismo inserto en el socialismo, también y precisamente en el socialismo liberal, que con el marxismo. Como declaró, desconcertado, el «Süddeutsche Zeitung», apenas si mencionó (Gundlach) el nombre de Marx, pero atacó en cambio enérgicamente el elemento liberal de la socialdemocracia» [79].

---

77. QA 118.
78. Cf. K. FORSTER (dir.), *Christentum und demokratischer Sozialismus*, Munich 1958.
79. «Süddeutsche Zeitung» de 13 de enero de 1958. Sobre la asamblea de la Aca-

El punto principal de la crítica se basaba en las afirmaciones de la QA, de modo que recaía sobre los socialdemócratas y sobre los católicos que intentaban lanzar un puente entre cristianismo y socialismo la carga de la prueba y la tarea de demostrar que esta crítica no tenía razón de ser.

Dos escritos[80], dirigidos expresamente a los católicos alemanes, intentaban demostrar que no existían reparos doctrinales católicos contra el programa socialista de Godesberg y que, por consiguiente, era preciso proceder a la revisión del rotundo no de la encíclica QA. Pero el método de la argumentación suscitó muchas críticas. Así, por ejemplo, se prescindió en estos escritos de todos los pasajes claramente molestos, y en concreto del texto central del número 118 de la encíclica, que establece la imagen del hombre, es decir, lo *humanum*, como norma y fuerza directriz de toda política.

Los teólogos sociales católicos más destacados del momento, G. Gundlach y O. von Nell-Breuning, coincidían en su valoración del programa de Godesberg. Este último puso en claro las diferencias fundamentales del programa respecto del planteamiento cristiano, cuando, a propósito del primero de los dos escritos del SPD antes citados, declaró de forma clara y rotunda[81]: «Hay muchas cosas, podría decirse que muchísimas, comunes, pero no todas... Hay que preguntarse ante todo, y aquí aflora nuestro "pero"...» ¿es lícito poner fin a la lectura de la encíclica al llegar al número 120 y prescindir del resto, como si no existiera?» (También se pasaron por alto los números 118 y 119, que describen la imagen cristiana del hombre.) «Lo cierto es — continúa von Nell-Breuning — que ya el mismo título de los números 121-122, "Socialismo educador" debería llamar la atención, sobre todo la frase final del 122: "El padre de este socialismo educador es el liberalismo, y su heredero, el bolchevismo".»

En consecuencia, respecto del problema de la reconciliación

demia Católica de Baviera y su trasfondo, cf. en particular J SCHWARTE, *Gustav Gundlach. SJ (1892-1963). Massgeblicher Repräsentant der katholischen Soziallehre während der Pontifikate Pius' XI. und Pius' XII. Diss theol.* (Münster de Westfalia 1974); ed. abreviada: Münster 1975.

80. *Der Katholik und die SPD,* Bonn 1959; *Katholik und Godesberger Programm. Zur Situation nach Mater et Magistra,* Bonn 1962.

81. O. VON NELL-BREUNING, SI, *Der Katholik und die SPD,* en «Echo der Zeit», n.º 7, 14 de febrero de 1960, 1-2.

por parte de los católicos, la respuesta sólo puede proponerse en los siguientes términos: «En el ámbito cultural —y, en último extremo, la sociedad y la economía son factores culturales— el socialismo liberal y democrático debe comenzar por liberarse de su herencia liberal...» Una «reedición podría entonces aportar aquellos elementos decisivos que faltan en la actual, y no por azar, sino, por desgracia, necesariamente, atendida la situación de las cosas».

El escrito socialista de 1962 no aporta aquellos «elementos esenciales», a saber, la renuncia a la «herencia liberal», de modo que, hasta el momento actual, son muchos los que no acaban de ver cómo podría superarse la rotunda negativa de la QA frente al socialismo ideológico y al socialismo educador.

Tampoco la encíclica MM del año 1961 añadió aspectos esenciales para la discusión ni, por tanto, aportó elementos que ayudaran a superarla. Juan XXIII hizo también suya la actitud negativa de la QA frente al socialismo «moderado», revisionista (MM 34). Más adelante, habla de «ideologías» que, con medios ilícitos y por caminos falsos intentan provocar tensiones intrasociales e internacionales que no responden a una genuina visión del hombre[82].

Así, sigue en pie, también en la época posterior a Juan XXIII y al concilio, la discusión en torno a la posible conciliación entre la Iglesia y el socialismo liberal.

Fascismo — Nacionalsocialismo

Mientras que el comunismo y el socialismo no sólo siguen existiendo, sino que han conocido una formidable expansión en todo el mundo y su ideología ha penetrado en parte no sólo en la teología, sino incluso es la Iglesia misma, el fascismo italiano y el nacionalsocialismo alemán, con los que tuvo que enfrentarse Pío XI, desaparecieron de la escena al fin de la segunda guerra mundial.

---

82. Cf., sobre este tema, *La encíclica social del papa Juan XXIII «Mater et Magistra»*, con la introducción y comentario histórico doctrinal por E. WELTY, Herder, Barcelona 1963.

El fascismo italiano[83], bajo la jefatura del *duce* Mussolini, nunca tuvo una posición duramente ideológico-monística como su aliado en Alemania y su adversario en Rusia. De todas formas, puede afirmarse que su núcleo ideológico esencial fue la teoría hegeliana del Estado totalitario, debido al influjo ejercido por Hegel y por su intérprete fascista Giovanni Gentile († 1944), ministro de educación de 1922 a 1925 y responsable de la reforma de la enseñanza, de impronta fascista, llevada a cabo en 1923. El concepto clave de este movimiento era *la nazione,* que, en lo interior, promovía una política acusadamente antiliberal y colectivista y, en política exterior, se traducía en apetencias imperialistas sobre el Mediterráneo *(mare nostro;* anexión de Libia y Abisinia, ocupación de Albania y Grecia duante la segunda guerra mundial). La doctrina del fascismo encontró su vértice en la afirmación del imperialismo nacional[84].

A consolidar la idea nacional en el interior contribuían los valores preindividualistas, preliberales (y prefascistas) de la familia, el pueblo y la Iglesia o también la religión. Por consiguiente, en una primera etapa la posición del fascismo respecto de la Iglesia fue sumamente amistosa y Mussolini la valoró como factor máximo de la cultura nacional. Así, pues, tras dos años y medio de negociaciones, se llegó a la solución de la «cuestión romana»

---

83. Cf. E. Nolte, *Die faschistischen Bewegungen (dtv-Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts),* Munich 1973. A diferencia del nacionalsocialismo, el fascismo se ha convertido, después de la segunda guerra mundial, sobre todo en el campo socialista, en un concepto genérico de cambiante contenido, que desborda las formas históricas concretas que ofreció el fascismo italiano. Según Karl D. Bracher, este fenómeno responde a la necesidad de hallar un concepto unitario contrapuesto simultáneamente al comunismo, al socialismo y a la democracia. Más importante papel desempeña «el creciente rechazo del totalitarismo propugnado por el liberalismo de cuño occidental, para el que resultan igualmente condenables todos los sistemas dictatoriales, sean de derechas o de izquierdas, sobre todo el fascismo, el nacionalismo, el stalinismo y, recientemente, el maoísmo; su esquema de confrontación democracia-dictadura tiene —dicho sea de forma un tanto simplificada— un origen sospechoso, en cuanto producto de la época de la guerra fría. Se le quiere contraponer la ciertamente no menos lapidaria confrontación socialismo-fascismo» (Karl D. Bracher, *Der Faschismus,* en *Meyers Enzyklopädisches Lexikon,* vol. 8, Bibliographisches Institut Mannheim, Viena - Zurich 1973, 547-551; cf. también Dieter Albrecht, *Zum Begriff des Totalitarismus,* en «Geschichte in Wissenschaft und Unterricht», 26 [Stuttgart 1975] 135-141). Sobre este concepto de fascismo, construido fundamentalmente por la propaganda procedente del este, no existe ninguna toma de posición directa del magisterio. Existe, con todo, una crítica indirecta en la postura crítica adoptada por la Iglesia frente a las violaciones de los derechos humanos o las formas sociales totalitarias.

84. Cf. el art. *Faschismus* en *Staatslexikon,* vol. 3, [6]1959, 223-231. También art. *Faschismus* en LThK, vol. 4, [7]1960, 29-31.

y a la firma de un concordato (pactos de Letrán de 11 de febrero de 1929). En él se confirmaba la posición de la Iglesia en Italia como religión del Estado.

Con todo, no tardaron en surgir fuertes tensiones, porque el «Estado ético» total reclamaba para sí todos los derechos, de forma exclusiva, en el ámbito de la educación y del trabajo juvenil, rechazando el influjo de la Iglesia. Ya a los pocos meses de la firma de los acuerdos lateranenses, se pronunció Pío XI, en una carta al cardenal secretario de Estado, Gasparri, de 30 de mayo de 1929, contra la interpretación totalitaria de los pactos llevada a cabo por el Estado fascista. En el invierno de 1930 se desencadenó la lucha del fascismo contra la Acción católica y en la primavera de 1931 (marzo) estalló la guerra abierta en torno a la independencia de las organizaciones juveniles católicas. Este enfrentamiento fue el origen de la encíclica *Non abbiano bisogno*, de 29 de junio de 1931 [85], en la que el papa formulaba su inflamada protesta contra las limitaciones impuestas a las actividades eclesiásticas en la vida pública y contra la interpretación unilateral de los pactos lateranenses. La reacción del fascismo contra la encíclica estuvo marcada por una fuerte dosis emocional [86]. Una vez apaciguada la polvareda provocada por la encíclica, se llegó, el 2 de septiembre de 1931, a un convenio, en virtud del cual se limitaban las actividades de las organizaciones juveniles al ámbito religioso y educativo.

En la QA, el papa Pío XI se pronunció en contra del corporativismo fascista, y de las asociaciones de obreros y patronos impuestas a la fuerza por el Estado monopolista [87].

Más peligroso enemigo surgió para la Iglesia en Alemania con la «toma del poder» por el nacionalsocialismo, el año 1933 [88]. Con-

---

85. AAS 23 (1931) 285-312; M 248-298; GALINDO 1906ss.

86. En la «Gazzetta», órgano oficial del partido fascista de Calabria y Sicilia, podía leerse, el 12 de julio de 1931, la siguiente frase: «Se il Duce ci ordinasse di fucilare tutti i vescovi non esiteremmo un istante.» Para todo este tema cf. también la introducción a la encíclica *Non abbiamo bisogno* de I. GIORDANI, *La encicliche sociali dei Papi da Pio XI a Pio XII*, ³1948, 421-424.

87. El papa cree que existe una diferencia esencial entre el «orden profesional» por él propugnado y el estatismo de la solución fascista. Cf. QA 91-95: comparte la preocupación de «quienes temen que el Estado, debiendo limitarse a prestar una ayuda necesaria y suficiente, venga a reemplazar a la libre actividad, o que esa nueva organización sindical y corporativa sea excesivamente burocrática y política » (ibid. 95).

88. B. STASIEWSKI, *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933-1945*,

trariamente al fascismo italiano, que en lo esencial renunciaba a una «teología política» propia, el nacionalsocialismo se entendía como doctrina salvífica de corte racista y nacionalista, con pretensiones de dominio total sobre el alma del hombre alemán.

Aunque Hitler llegó a firmar un concordato con la Santa Sede (20 de julio de 1933), empujado por su deseo de conseguir rápidamente un éxito muy importante en el frente de su política exterior, no se hicieron esperar los conflictos. Provocaron la resistencia de la Iglesia, además de la lucha solapada desencadenada contra la fe cristiana con todos los medios de la propaganda y la Administración, la doctrina «neopagana» y la exposición, totalmente insostenible desde una perspectiva científica, de la religión reveladora y de sus orígenes en el Antiguo Testamento (cardenal Faulhaber de Munich-Freising, *Judentum-Christentum-Germanentum).* El 14 de marzo de 1937, cinco días antes de la encíclica *Divini Redemptoris*, contra el comunismo ateo (coincidencia cronológica en la que puede verse una prudente apreciación táctica), publicó el papa, en alemán, la encíclica *Mit brennender Sorge*[89]. En su primera parte, consagrada a la política eclesiástica, protestaba Pío XI contra el «desfigurar arbitrariamente los pactos, eludirlos, desvirtuarlos y violarlos» (referencia al concordato alemán). En la segunda, específicamente religiosa, hacía una valoración detallada y rigurosa de la doctrina del nacionalsocialismo: la insania racista, el mito «de la sangre y de la tierra», la afirmación «Derecho es lo que es útil a la nación (alemana)», el intento de crear una Iglesia nacional alemana desvinculada de Roma. El cardenal secretario de Estado rechazó una protesta —por lo demás bastante suave— del embajador alemán ante la Santa Sede, Diego von Bergen.

Pío XI opinaba que la encíclica *Mit brennender Sorge* no era sino una primera fase del enfrentamiento con el racismo. Consi-

---

vol. 1: *1933-1934*, Maguncia 1968; vol. 2: *1934-35*, Maguncia 1976; vol. 3: *1935-36*, Maguncia 1978; H. BOBERACH, *Berichte des SD und der Gestapo über Kirchen und Kirchenvolk in Deutschland 1934-1944*, Maguncia 1971; art. *Nationalsozialismus* en *Staatslexikon*, vol. 5, [6]1960, 905-923; art. *Nationalsozialismus* en LThK, vol. 7, [2]1962, 802-805; art. *Katholische Kirche und Nationalsozialismus*, en *Staatslexikon*, vol. 10, [6]1970. Cf. en particular el volumen en colaboración D. ALBRECHT (dir.), *Katholische Kirche im Dritten Reich*, Maguncia 1976, con bibliografía y amplio informe sobre el estado de la investigación.

89. AAS 29 (1937) 145-167; M 299-315; GALINDO 136ss.

deraba al racismo como una ideología especialmente nefasta, que afectaba también a la unidad —religiosamente fundamentada— del género humano. La opinión pública tuvo conocimiento, a través de los sensacionales artículos publicados por el «National Catholic Reporter», el 15 de diciembre de 1972 y el 19 de enero de 1973, debidos a la pluma de Thomas Breslin, de que Pío XI habría encargado, el 22 de junio de 1938, la preparación de una encíclica, sobre la base de un esquema elaborado por el jesuita americano John LaFarge y el alemán G. Gundlach, bajo el título de *Societatis Unio*[90]. El cambio de pontificado, en la primavera de 1939, impidió la publicación de la proyectada encíclica.

En su discurso al Colegio cardenalicio, de 2 de junio de 1945[91], Pío XII analizó detalladamente el nacionalsocialismo y sus consecuencias para el futuro. Merecieron respeto sus repetidas llamadas, hacia finales de la contienda, de no cargar la responsabilidad de la guerra y los crímenes cometidos por el fascismo y el nacionalsocialismo sobre pueblos enteros («tesis de la culpa colectiva»)[92]. Introducía ya así el tema del entendimiento entre los pueblos, una vez concluidas las hostilidades.

Entendimiento entre los pueblos: el «Estado mundial»

En sus esfuerzos en pro de la paz, emprendidos ya desde los primeros días de la primera guerra mundial, Benedicto XV invocó siempre la fuerza moral del derecho frente al poder y la violencia de las armas. Su interés esencial consistía en desarrollar el derecho internacional sobre la base de normas éticas y en adoptar las providencias institucionales internacionales necesarias para garantizar un orden pacífico permanente[93].

---

90. Cf. la detallada exposición de J. Schwarte, o.c 72-100, sobre las razones que impulsaban a Pío XI a publicar una encíclica expresamente dirigida contra el racismo y sobre los trabajos preparatorios del esquema; cf. también allí una pormenorizada exposición del contenido del esquema de la encíclica, debido a la pluma de G. Gundlach, S I., 88-94.

91. AAS 37 (1945) 159-168; Galindo 213.

92. Así en el discurso al Colegio cardenalicio, con ocasión de la onomástica del pontífice, el 2 de junio de 1944: AAS 36 (1944) 166-175; U-G 4236-4265, aquí 4258; también en el mensaje de navidad de 24 de diciembre de 1944: AAS 37 (1945) 10-23; Galindo 369ss; aquí, 377.

93. Cf. su exhortación a la paz *Dès le début*, de 1° de agosto de 1917: ASS 9 (1917) 417-420; M 1083-1093, Gutiérrez García 463-468.

Aunque el pontificado de Pío XI no se vio alterado por guerras mundiales, el papa tuvo que hacer frente a las graves consecuencias de la primera guerra mundial y a la perspectiva —no sólo no eliminada, sino cada vez más inminente— de una segunda guerra, mucho más calamitosa que la primera. De ahí que tanto el lema de su pontificado *Pax Christi in Regno Christi* como su encíclica inagural *Ubi arcano* de 23 de diciembre de 1922[94] estuvieran enteramente presididos por la idea de la paz y del entendimiento entre los pueblos. El papa se lamentaba de que no se diera «ninguna autoridad humana que pudiera obligar a todos los pueblos, como código legal internacional adecuado a los tiempos»[95]. Pío XI ofrecía, en términos discretos, la ayuda de la Iglesia, que debía entenderse totalmente en el sentido de una función arbitral[96].

Tras el fracaso de todas las tentativas por conseguir un entendimiento a través de la Sociedad de Naciones y del movimiento paneuropeo, y cuando amplias regiones del mundo habían sido sacudidas ya por el devastador azote de la segunda guerra mundial, los papas de la guerra y la potsguerra consideraron que una de sus tareas fundamentales consistía en contribuir, con todos los medios a su alcance, al entendimiento entre los pueblos. Pío XII consideró como «misión especial» de su pontificado, «colaborar con una acción paciente y extenuante a que los hombres reemprendieran los senderos de la paz»[97]. En este sentido, se mostraba favorable a una comunidad de pueblos de carácter federal. En esta comunidad deberían insertarse los derechos de soberanía de cada uno de los Estados «dentro del ámbito del derecho internacional»[98]. Debería, por consiguiente, rechazarse el principio del Estado nacional que «consiste en confundir la vida nacional, en sentido propio, con la política nacionalista», ya que «la vida nacional es algo no político..., que se convierte en germen de diso-

94. AAS 14 (1922) 673-700; M 1094-1160; GALINDO 1889.

95. M 1132.

96. M 1133. Llama la atención el hecho de que Pío XI no hiciera ninguna alusión a la Sociedad de Naciones. reunida en Ginebra desde 1920 a instancias del presidente Wilson

97. Mensaje de navidad de 24 de diciembre de 1955: AAS 48 (1956) 26-41; U-G 6340-6374; GALINDO 643ss.

98. Discurso a la Asociación de Juristas católicos de Italia de 6 de diciembre de 1953; AAS 45 (1953) 794-802; U-G 3963-3986, aquí, 3967; GALINDO 281ss; aquí, 282.

lución de la comunidad de los pueblos en el instante mismo en que se abusa de ella para fines políticos»[99].

La comunidad de pueblos presupone un concepto de soberanía que se aparta del defendido por el nacionalismo. Aquí cada Estado concreto ya no es soberano en el sentido de un poder sin límites[100]. Está sometido al derecho internacional, sin que ello suponga, por otra parte, un menoscabo de su independencia. Pío XII insistía en que también el derecho internacional está sujeto al derecho natural. De acuerdo con su enfoque ontológico y acorde con el derecho natural, los problemas de los Estados nacionales, de la soberanía y de sus límites, así como de la unión internacional, no dependen del capricho de los pueblos, sino que deben determinarse «desde la naturaleza misma de las cosas» y dentro del respectivo contexto histórico. De ahí que los convenios entre estados, aunque formalmente sólo pertenezcan al derecho positivo, obligan también en virtud del derecho natural «a condición de que no haya nada en ellos opuesto a una sana ética»[101]. La actual Organización de las Naciones Unidas, la ONU, no presentaba en su primer estadio, para Pío XII, un esquema ideal, porque no había nacido como producto de una genuina solidaridad, sino en una «solidaridad de guerra»[102]. No obstante, en cuanto expresión del deseo de colaboración solidaria entre los pueblos, constituía una posibilidad «de expresar la conciencia universal desde una elevada plataforma»[103].

Pío XII siguió con singular simpatía los movimientos de unificación en Europa e incluso veía en la unión europea «una concreta exigencia de esta hora, uno de los medios para asegurar a todo el mundo la paz»[104]. Hablaba de un riesgo de Europa e insistía en que se «trata de un riesgo, pero necesario; de un riesgo, pero acomodado a tiempos presentes; de un riesgo conforme

99. Mensaje de navidad de 24 de diciembre de 1954: AAS 47 (1955) 15-28; U-G 6307-6339; aquí, 6326; GALINDO 452ss; aquí, 458.

100. Como en la nota al pie 98: U-G 3967; GALINDO 382.

101. Discurso Centro Italiano di Studi per la Riconciliazione Internazionale, de 13 de octubre de 1955: AAS 47 (1955) 764-775; U-G 6275-6299, aquí 6287.

102. Discurso navideño al Colegio cardenalicio de 24 de diciembre de 1948: AAS 41 (1949) 5-15; U-G 4133-4157; aquí, 4150.

103. Discurso de 28 de octubre de 1947 ante el embajador de San Salvador: AAS 39 (1947) 491-493.

104. Mensaje navideño de 23 de diciembre de 1956: AAS 49 (1957) 5-22; U-G 4377-4420; aquí, 4411; GALINDO 474ss; aquí, 483.

a la razón»[105]. Ya en 1940 veía el pontífice en una Europa unida el modelo de la unidad de la familia de los pueblos, el posible «inicio de una nueva era universal»[106].

Esta idea, una y otra vez acentuada por Pío XII, de la solidaridad para un orden internacional pacífico y próspero, fue enérgicamente continuada por Juan XXIII, sobre todo en su encíclica PT: «Las relaciones mutuas entre las naciones, que han de conformarse con la verdad y la justicia, se deben estrechar mediante la acción solidaria de todos, según múltiples formas de asociación, lo cual se verifica en nuestro tiempo, con grandes ventajas, en la colaboración económica, social, cultural, sanitaria y deportiva. Ha de tenerse presente, para esto, que la razón de ser de la autoridad pública no consiste en recluir a los seres humanos dentro de la propia nación, sino de promover el bien común de la respectiva comunidad política, el cual a su vez no puede separarse del bien que es propio de la entera familia humana» (PT 98).

El papa estaba convencido de que «en las circunstancias actuales de la sociedad, tanto la constitución y forma de los estados, como el poder que tiene la autoridad pública en todas las naciones del mundo, deben considerarse insuficientes para promover el bien común de los pueblos» (PT 135). De ahí que «por exigencia del mismo orden moral, es preciso constituir una autoridad pública general» (PT 137), o, dicho de otra forma, la necesidad de que toda la humanidad llegue a constituir una especie de Estado mundial. El papa sabía bien, con todo, que este poder político general, que debería desembocar en «el bien común universal», «debe establecerse con el consentimiento de todas las naciones y no imponerse por la fuerza» (PT 138). También en este «Estado mundial» debe imperar el principio de la subsidiariedad, pues «es justo que las relaciones entre la autoridad pública mundial y las autoridades públicas de cada nación se regulen por el mismo principio» (de la acción subsidiaria; PT 140).

El pontífice consideraba —aunque no sin alguna crítica—

---

105. Mensaje de navidad de 24 de diciembre de 1953: AAS 46 (1954) 5-16; U-G 654-678; aquí, 674; GALINDO 444ss; aquí, 450.

106. Discurso navideño al Colegio cardenalicio de 24 de diciembre de 1940: AAS 33 (1941) 5-14; U-G 3567-3593; aquí, 3582.

que la fundación de la ONU y la *Declaración general de los derechos humanos*, de 10 de diciembre de 1948, habían sido un importante paso hacia adelante (PT 142, 143). Para proclamar también desde el aspecto institucional el interés activo de la Santa Sede por un orden pacífico universal, mantuvo representaciones (casi siempre a través de «observadores permanentes») con numerosas organizaciones internacionales, entre ellos la ONU y la UNESCO. De esta última había sido el propio pontífice Juan XXIII observador permanente durante la época de su nunciatura en París.

El problema de los países subdesarrollados, al que ya Pío XII había dedicado especial atención, mereció una expresa referencia en las dos encíclicas sociales, MM y PT, de Juan XXIII. Finalmente, Pablo VI resumió este espinoso problema en la frase lapidaria: «El desarrollo es el nuevo nombre de la paz» [107].

---

107. Encíclica *Populorum progressio* (PP), de 26 de marzo de 1967. Título del n.º 76. Edición alemana con introducción y comentarios de H. KRAUSS, S.I. (Herderbücherei 286) Friburgo de Brisgovia 1967; cf. también edición castellana con comentarios de ILADES, Herder, Barcelona 1968.

VIII. EVOLUCIÓN DE LA TEOLOGÍA ENTRE LA PRIMERA GUERRA MUNDIAL Y EL CONCILIO VATICANO II

Por Leo Scheffczyk

Profesor de la Universidad de Munich

BIBLIOGRAFÍA: Esta síntesis, que, en el marco de la totalidad de la obra, debe mantenerse necesariamente dentro de unos estrechos límites, no pretende ser una descripción detalla y completa de los hechos, obras y autores teológicos (que sólo se citarán a título de ejemplo, para presentar los puntos de contacto y de partida), sino sólo una indicación de las líneas evolutivas. Respecto de los datos y de los hechos mismos, bastará aquí con remitir a las nuevas y detalladas exposiciones: A. KOLPING, *Katholische Theologie gestern und heute. Thematik und Entfaltung deutscher katholischer Theologie von I. Vaticanum bis zur Gegenwart*, Brema 1964, y H. VORGRIMLER - R. VANDER GUCHT (dirs.), *Bilanz der Theologie im 20. Jh.*, tomos I-IV, Friburgo de Brisgovia - Basilea - Viena 1969-70; versión castellana: *La teología en el siglo XX*, ed. Católica, 1974. Para la época inmediatamente anterior y posterior al concilio Vaticano II ofrecen información: G. THILS, *Orientations de la théologie*, Lovaina 1958; A.H. MALTHA, *Die neue Theologie*, Munich 1960; E.O. BRIEN, *Theology in Transition*, Nueva York 1965; E. MENARD, *Kirche gestern und morgen*, Francfort 1968; M. SCHOOF, *Der Durchbruch der neuen katholischen Theologie. Ursprünge - Wege - Strukturen*, Viena - Friburgo de Brisgovia - Basilea 1969; Y. CONGAR, *Situación y tareas de la teología hoy*, Sígueme, Salamanca 1970, que citaremos por la versión alemana, Paderborn 1971; D. GABORIAU, *El giro antropológico de la teología*, Herder, Barcelona 1970.

Los presupuestos históricos e ideológicos

El fin de la primera guerra mundial no aportó a la teología católica aquella trascendental revolución que se registró en la teología protestante (sobre todo en la alemana) y que se manifestó en forma de un giro radical de la teología liberal a la dialéctica[1], del protestantismo cultural a la nueva ortodoxia[2]. De acuerdo con el hecho de que en el catolicismo las fuerzas conservadoras eran más sólidas y se habían acentuado aún más en virtud de la condena del modernismo, la evolución no se llevó a cabo mediante saltos dialécticos, sino a través de un desarrollo continuado y con cautelosos avances. De ahí que, al inicio de este período, se dejaran sentir aún las repercusiones del concilio Vaticano I y los no siempre positivos resultados de la disputa modernista.

Por lo que hace a las consecuencias negativas del modernismo para la teología católica, debe tenerse en cuenta el juicio de R. Aubert: «El balance global... fue menos negativo de lo que muchos afirman»[3]. Esta opinión es válida especialmente respecto de la teología alemana que, aunque en la vertiente de siglo se había enfrentado con los problemas planteados por el llamado catolicismo reformista[4], no había sido alcanzada por el gran oleaje de aquella crisis. En cuanto a la situación y la valoración general de esta teología —representada sobre todo por las facultades universitarias— en opinión de los contemporáneos, puede considerarse como significativo el hecho (ciertamente episódico, pero desde luego no del todo atípico) de que en la encuesta interna

1. Este giro se advierte de una manera particularmente clara, tanto cuanto al contenido como en los aspectos biográficos, en el intercambio epistolar entre K. Barth y A. von Harnack: KARL BARTH, *Ein Briefwechsel mit Adolf von Harnack*, en *Theologische Fragen und Antworten*, vol. 3, Zollikon 1957.

2. Cf. sobre este punto, la instructiva exposición de W TRILLHAAS, *Die evangelische Theologie im 20. Jh.*, en *Bilanz der Theologie* II, 88-123, especialmente 101ss.

3. Así también en este MHI VIII. 1978, 648.

4. Para valorar este movimiento, cuya denominación no es del todo precisa, cf., entre otros, Y. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'église*, París 1950; A. HAGEN, *Der Reformkatholizismus in der Diözese Rottenburg*, Stuttgart 1962; A. KOLPING, *Katholische Theologie*, 46s.

preparada por algunas universidades sobre la supresión o conservación de las facultades teológicas, la gran mayoría de los profesores de ciencias profanas se pronunciaron por el mantenimiento de las mismas[5].

Este *votum* no puede considerarse, por supuesto, como un juicio de valor sobre la brillante situación de la teología católica, y mucho menos sobre *todas* sus disciplinas. No se cumplió la ambiciosa profecía hecha por J.I. Döllinger († 1890) en el congreso de especialistas de Munich, en 1863, según la cual en el futuro la auténtica patria de la teología católica sería Alemania[6]. Y no se cumplió sobre todo respecto de la teología sistemática (dogmática), que estaba avanzando por la senda de la neoescolástica, aunque no, ciertamente, de forma excesiva, sino más bien moderada. Este mismo camino siguieron al principio tanto los impulsos —iniciados por M.J. Scheeben— hacia el «magnífico esplendor de la neoescolástica» (K. Eschweiler), tendentes a una profundización teórica y una concepción más organizada del sistema racional neoescolástico, como los fecundos conocimientos, procedentes especialmente de Francia, del neotomismo, que intentaba crear una síntesis entre el genuino pensamiento tomista y la moderna filosofía (P. Rousselot [caído en 1915], M.J. Maréchal [† 1944]). Idéntica tendencia cultivaba la teología dogmática de los países latinos, que, de acuerdo con su concepción de una teología escolástica sobria y doctrinal, sólo en algunos casos aislados desbordaba con sus respuestas el ámbito de la problemática de la neoescolástica tradicional[7].

El abandono de estas posiciones rígidas y el hálito de renovación fue posible gracias a una serie de esfuerzos y tendencias que desbordan los estrictos límites de la teología dogmática especializada y hundían sus raíces en el espíritu general del tiempo y en

---

5. Dato referido por K. ESCHWEILER, *Die zwei Wege der neueren Theologie*, Augsburgo 1926, 9.

6. Cf. sobre esto L. SCHEFFCZYK. *Theologie im Aufbruch und Widerstreit. Die deutsche katholische Theologie im 19. Jh.*, Brema 1965, 276; G. DENZLER, *Ignaz von Döllingers Vermächtnis an seine Hörer*, en MThZ 21 (1970) 93-101.

7. Entre estos casos aislados, que profundizaban los contenidos de la dogmática neoescolástica en algunos puntos concretos, buscando apoyo en la patrística, pueden cietarse como más destacados y más dotados de originalidad de pensamiento: M. DE LA TAILLE, S.I., *Mysterium fidei*, 1921; E. MASURE, *Le sacrifice du chef*, 1932; A. VONIER, *A Key to the Doctrine of the Eucharist*, 1925.

una nueva mentalidad filosófica. La vitalidad católica y la conciencia de la fe en los años subsiguientes a la primera guerra mundial consiguieron incorporar estas corrientes e integrarlas de una manera tal que dio al catolicismo no sólo un impulso interno, sino también una cierta irradiación hacia el exterior. Mientras que una corriente nada insignificante, surgida de la situación de crisis política y cultural y fundamentada en un pensamiento biológico-determinista, llegaba a la convicción de la «decadencia de Occidente» [8], en los ambientes católicos, sobre todo en los alemanes, se abría paso la persuasión de la capacidad de regeneración de la Iglesia y de la cultura en virtud de las fuerzas del espíritu, de un espíritu que se identificaba con la cultura cristiana y humanista tradicional y con la fe católica.

Por aquella época surgieron simultáneamente las formulaciones programáticas del «despertar de la Iglesia en las almas» (R. Guardini, 1921) y de la creación de un «Nuevo Occidente» (tal como rezaba el título de una revista de los intelectuales católicos, publicada entre 1926 y 1930). Las tendencias que aquí se expresaban se acentuaban aún más en los conceptos —definidores de aquella época— de lo vital, orgánico, auténtico, afectivo, y también de la historia, la personalidad y los valores vitales. Como catalizador de la corriente actuó Julius Langbehn († 1907), conocido bajo el nombre de *Rembrandtdeutsche*, redescubierto por el pintor y escritor convertido B. Momme Nissen, O.P. († 1943). Langbehn concibió y enseñó a entender el catolicismo como el «espíritu de la totalidad», aunque también proporcionó, por otra parte, impulso al pensamiento nacionalista.

Estas ideas, surgidas de un nuevo sentimiento de la vida, fueron acogidas y desarrolladas por los correspondientes «movimientos vitales», tales como el movimiento juvenil, ya presente en la época anterior a la primera guerra mundial, y por el naciente movimiento litúrgico, así como por el movimiento bíblico (si bien éste no puede compararse en importancia con los anteriores, debido al reducido círculo de sus seguidores). El impulso idealista inherente a estos movimientos, dirigidos sobre todo por los laicos, y que sólo parcialmente se insertaron en la Acción católica pro-

8. O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, 2 vols., Munich [30]1922; versión castellana: *La decadencia de Occidente*, Madrid [6]1944.

movida por Pío XI para ponerla al servicio del «apostolado jerárquico de la Iglesia», no se hallaba del todo exento de ciertas tendencias restauradoras, razón por la que hoy día se le aplica a veces el calificativo peyorativo de neorromanticismo. Pero esta etiqueta es inadecuada, tanto por lo que hace a su paralelismo histórico como respecto del contenido real, ya que, a despecho de ciertas coincidencias objetivas y de estilo (por ejemplo en lo que atañe al redescubrimiento de la edad media)[9], son mucho más importantes las diferencias, sobre todo en razón de su actitud de repulsa del subjetivismo y del irracionalismo.

Puede percibirse aún más claramente este hecho analizando las corrientes filosóficas subterráneas de estos movimientos que, por el rodeo de una discusión pre-científica[10], influyeron también en los nuevos planteamientos de la teología católica. Se trataba en realidad de un giro, en parte sorprendente y en parte perfectamente explicable por las aporías del kantismo y del neokantismo, producido después de la primera guerra mundial y señalado con el *slogan* de «resurrección de la metafísica»[11]. En cuanto al contenido, no se trataba de una repristinación mecánica del aristotelismo o del wolffianismo, ni tampoco del neotomismo, poco poderoso en Alemania (a diferencia de lo que ocurría en Francia, con autores como A.G. Sertillanges, É. Gilson, J. Maritain y a pesar de la encíclica *Studiorum ducem* [1923] de Pío XI, prolongada con ocasión del sexto centenario de la canonización de santo Tomás de Aquino). Se trataba, por el contrario, de una investigación esencial de fuerte matiz crítico, influida tanto por la nueva ontología no especulativa de N. Hartmann († 1950), como por la teoría de la realidad de H. Driesch († 1943), pero, sobre todo, por la «intuición de esencia» *(Wesensschau)* de la fenomenología (E. Husserl, M. Scheler) y su filosofía de los valores (J. Hessen, D. von Hildebrand). Por este camino, la atención se concentró también en otra de las corrientes básicas de la espiritualidad cris-

9. Para este redescubrimiento fue característica la obra — no procedente del campo católico, pero que halló una gran resonancia en el activo movimiento universitario católico — de P.L. LANDSBERG, *Die Welt des Mittelalters und wir*, Bonn [3]1925.

10. Respecto de estos impulsos, que, procedentes del ámbito precientífico, acabaron por influir también en la teología, fueron representativos los trabajos de R. Guardini († 1968), escritos y destinados a un público universal.

11. Cf., sobre este punto, P. WÜST, Leipzig 1920. Fue también muy influyente H. HEIMSOETH, *Die sechs Grossen Themen der abendländischen Metaphysik*, Berlín 1922.

tiana occidental, es decir, en el pensamiento agustino-franciscano, tanto en la filosofía como en la teología. Esta nueva teoría del conocimiento y del ser, que ya no entendía la metafísica como la búsqueda de un abstracto mundo situado más allá de la física y que se atrevía a trazar el nuevo esquema de una «filosofía cristiana»[12] como resumen y esencia de una *philosophia perennis*, abría sus puertas incluso a la filosofía vitalista de un W. Dilthey († 1911)[13], aunque rechazaba los elementos del relativismo historicista insertos en ella.

Con todo, en los años veinte y treinta el influjo más determinante sobre la conciencia de fe que se iba articulando y configurando corrió a cargo de la filosofía vitalista y de la fenomenología, esta última no sin la función mediadora del genial M. Scheler († 1928), cuya vida registró, por lo demás, los desequilibrios, tensiones y la situación de tanteo de la vida espiritual del catolicismo de su tiempo. Sólo frente al existencialismo que comenzaba a abrirse camino (Heidegger) y la filosofía existencialista (R. Jaspers), fue negativa, en términos generales, la reacción[14] (a pesar de los intentos de mediación procedentes de Francia, a través de G. Marcel). Esta actitud negativa se debía en parte a la oscuridad y al capricho de su pensamiento y su lenguaje, que causaba dificultades incluso a los filósofos especializados (cf. P. Wust)[15].

La reorientación de la dogmática de la «ratio» a la vida

La reorientación de la reflexión dogmática hacia lo vital y hacia el valor religioso, en parte inspirada también en los estímulos procedentes de la filosofía de la religión (R. Otto, *Das Heilige*,

12. Como representante característico de esta tendencia puede citarse el libro de A. DEMPF, *Christliche Philosophie. Der Mensch zwischen Gott und der Welt*, Bonn 1938.

13. Respecto de la aceptación de W. DILTHEY: J. HÖFER, *Vom Leben zur Wahrheit. Katholische Besinnung am Lebenswerk W. Distheys*, Friburgo de Brisgovia 1936.

14. Cf. por ejemplo las posturas, características de aquel tiempo, de M. PFLIEGLER, *Vor der Entscheidung. Überlegungen zur seelischen Bedrohtheit der heutigen Menschen*, Salzburgo - Leipzig 1937; *Heilige Bildung. Gedanken übei Wesen und Weg christlicher Volledung*, Salzburgo 1933; *Die prädagogische Situation. Gedanken zur gegenwärtigen Lage religiöser Erziehung*, Innsbruck 1932.

15. Puede consultarse, en este sentido, el extracto de una carta del año 1929 en FR. HEINEMANN, *Existenzphilosophie lebendig oder tot?*, Stuttgart 1954, 88.

1917; versión castellana: *Lo santo*, R.ª de Occidente, Madrid ²1976), se fue abriendo paso casi imperceptiblemente. Pero las formulaciones del tema dogma y vida, que aparecían en varios tratados [16], los intentos por descubrir el valor vital del dogma (aunque al principio sólo en forma de corolarios, como punto final de la exposición positiva) [17], la conexión entre teología y espiritualidad en las obras de C. Marmion († 1923) [18] y A. Gardeil, O.P. [19], crearon una atmósfera a la que, a la larga, no pudo permanecer ajena del todo la dogmática escolástica, aunque por aquella época los manuales y los tratados se mantenían todavía dentro de los estrictos límites de la neoescolástica. Por lo demás, también ésta comenzó a introducir las adecuadas suavizaciones y matizaciones mediante la aceptación de los nuevos problemas en las obras de Pohle-Gierens (⁹1936, 10.ª edición de J. Gummersbach, S.I.) y la atención dedicada a la historia de los dogmas por F. Diekamp (⁷1934, 11.ª edición de K. Jüssen).

A partir de aquí fue ya sólo simple consecuencia lógica y prueba de la exactitud del trabajo sistemático, el hecho de que se planteara desde un nuevo enfoque el problema del método y del camino de la teología (dogmática). El intento más fundamental y sugerente hecho en Alemania desde esta perspectiva, debido a K. Eschweiler († 1936), determinó el punto de partida del pensamiento teológico (en conexión con M.J. Scheeben y en contra de G. Hermes) no desde una razón neutral, sino desde la fe y la racionalidad inherente a ella [20]. Este planteamiento sería luego desarrollado por la teología según el método del conocimiento de las ciencias del espíritu. De este modo, la teología quedaría por un lado anclada en su esencial fundamento sobrenatural de la fe

---

16. Así el libro representativo de E. Krebs, *Dogma und Leben*, 2 vols., Paderborn 1921-1925 y passim; A. Rademacher, *Religion und Leben. Ein Beitrag zur Lösung des christlichen Kulturproblems*, Friburgo de Brisgovia ²1929; después de la segunda guerra mundial, entre otros, J. Ranft, *Vom Dogma und von lebendigen Geist*, Wurzburgo 1949; B. Poschmann, *Die katholische Frömmigkeit*, Wurzburgo 1949.

17. Así en la obra dogmática de B. Bartmann, *Grundriss der Dogmatik*, 2 vols., Friburgo de Brisgovia ²1931, muy influida por el pensamiento bíblico e histórico.

18. Cf., entre otros, *Le Christ dans ses Mystères*, Maredsous 1919.

19. Aquí debe citarse de modo especial la importante obra *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, 2 vols., París 1927, de gran significación para la metodología teológica.

20. K. Eschweiler, o.c., 24 y passim. Similar tendencia en K. Adam, *Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus*, Rotenburgo 1920, ³1923. Para una valoración crítica, cf. A. Kolping, o.c., 102s.

y, del otro, se consolidaría como ciencia teórica. Se concedió a este segundo factor una especial importancia debido a que, aproximadamente por aquella misma época, vinieron a añadirse a la discusión otras concepciones teológicas fundamentales: el concepto afectivo-carismático fundamentado en la tradición franciscana, Th. Soiron, O.F.M.[21], el tipo místico-edificante derivado de la patrística (A. Stolz O.S.B. [† 1942])[22], impulsado por los estudios, cultivados especialmente en Francia, sobre la vida espiritual (H. Bremond, R. Garrigou-Lagrange y la revista «La vie spirituelle»), y, en fin, un tipo kerigmático, que apareció con el nombre de teología de la predicación.

La teología de una predicación viva, cultivada sobre todo por un grupo de teólogos de Innsbruck (J.A. Jungmann[23], F. Dander, F. Lakner, H. Rahner y otros), pretendía trazar un camino y un campo de trabajo propios, junto a la dogmática teórica y esencial, y llevar directamente la verdad revelada a los oyentes, utilizando el lenguaje del *kerygma*. Aunque no puede decirse de esta tendencia que «naciera muerta»[24], ya que sus puntos de vista tuvieron una amplia resonancia en otros campos, sí es cierto que no pudo llevarse a cumplimiento desde el punto de vista metodológico y, además, habría resultado perjudicial para la siempre anhelada unidad de la teología.

Ya antes, K. Adam († 1966), en su obra *Das Wesen des Katholizismus*, 1924, [17]1949 *(La esencia del catolicismo*, ELE, Barcelona), había llevado a cabo, de forma convincente, el intento de acercar la teología dogmática al moderno sentimiento de la vida y hacerla fructificar para la fe viva. Adam partía de la «intuición de la esencia» fenomenológica, de la psicología de la religión y de la exposición bíblica del cuerpo místico de Cristo, abriendo la mirada a una comprensión mística de la esencia del cristianismo católico y de la Iglesia. En esta exposición, el tema

---

21. Cf. TH. SOIRON, *Heilige Theologie*, Ratisbona 1935.

22. A. STOLZ, *Manuale theologiae dogmaticae*, fasc. 6 (Friburgo de Brisgovia 1939-1943)

23. Entre los iniciadores de este movimiento debe mencionarse en lugar destacado a J.A. JUNGMANN, *Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, Ratisbona 1936. Para la crítica, cf. entre otros E. KAPPLER, *Die Verkündigunstheologie*, Friburgo de Brisgovia 1949, y A. KOLPING, o.c., 163ss.

24. Así R. AUBERT, *Katholische Theologie im 20. Jahrhundert*, en *Bilanz der Theologie* II, 37.

de la Iglesia, especialmente discutido en aquellos años y que antes había sido relegado a la apologética, alcanzaba la categoría de objeto dogmático, que estaba llamado a experimentar un amplio desarrollo, también desde el punto de vista del dogma.

Así ocurrió especialmente en la *Teología dogmática* de M. Schmaus (1938, ⁶1964; ed. castellana, Rialp, Madrid, 2.ª edición), que acertó a crear una valiosa síntesis de los impulsos tanto religioso-existenciales como científicos de la época anterior al estallido de la segunda guerra mundial. Partiendo del dato positivo de la postura kerigmática, que pretendía eliminar la tensión entre ciencia de la fe y vida de fe, pero sin renunciar por ello al método del conocimiento científico, Schmaus intentó extraer el dogma de las fuentes de la Escritura y de la genuina tradición patrística, dejando que dichas fuentes hablaran directa y detalladamente, y no sólo a través de recopilaciones en *dicta probantia*. Pretendía, de este modo, hacerlo comprensible para la mentalidad de una época que estaba dominada por la filosofía vital de Nietzsche e influida por la filosofía existencial en curva ascendente de Heidegger y de Jaspers[25].

La peculiaridad y la significación de esta obra, que por primera vez utilizaba, para los argumentos de Escritura, el Diccionario del Nuevo Testamento de Kittel, hasta entonces saludado con recelo por la teología católica, sólo pueden entenderse plenamente si se tiene en cuenta el gran desarrollo experimentado por aquella misma época en la teología tanto histórica como bíblica, así como la apertura de la teología dogmática a los influjos de estos dos campos de investigación. La influencia de la teología histórica se comprende fácilmente, ya que los representantes de la teología dogmática habían cursado, casi sin excepción, la asignatura de investigación teológico-histórica centrado sobre todo, por aquellos años, en la edad media (Cl. Bäumker, M. Grabmann, A. Landgraf, É. Gilson, M. de Wulf, J. de Ghellinck, J. Koch, B. Geyer [† 1974] y otros). Con mirada retrospectiva, puede comprobarse que estas investigaciones, dotadas de una absoluta se-

---

25. Similares propósitos abrigaba la obra del holandes A. JANSSENS, *Leerboeken der dogmatica en der apologetica*, Amberes 1925ss; también D FELING, *Katholische Glaubenslehre*, Salzburgo 1937, y la «teologías dogmáticas para laicos» que se publicaron en este tiempo (J.P. JUNGLAS [1936], L. VON RUDLOFF, O.S.B. [1934, ⁵1949]).

riedad, absorbieron la principal actividad de los teólogos que cultivaban por entonces la dogmática, de tal modo que (con las excepciones ya señaladas) no se llevó a cabo una más fuerte actualización —perfectamente posible por aquella época— del mundo de la fe y del dogma católicos. Dependía de las preferencias de cada investigador concreto y del retroceso o segundo plano en que se situaban las exposiciones globales de la teología y de la historia de los dogmas el que no se sacara todo el partido posible de los conocimientos históricos en orden a la comprensión histórica del dogma.

En la teología católica de los años treinta no se abrió paso una comprensión histórica del dogma similar a la que se registró en el bando protestante gracias a la visión (ciertamente unilateral) aportada por la tríada Harnack - Loofs - Seeberg. Con todo, no deben pasarse por alto algunos puntos de arranque en esta dirección, iniciados ya durante la primera guerra mundial por J. Tixeront [26] y continuados, sin interrupción. Dio especial testimonio de la conciencia histórica cada vez más acusada y del interés por la evolución de los dogmas el notable ensayo del español F. Marín Sola, O.P. († 1932) en torno a la evolución homogénea del dogma [27]. Este autor no seguía la historia del dogma en cuanto tal, sino más bien una teoría (muy digna de ser tenida en consideración) sobre la evolución de los dogmas, demostrada mediante el testimonio de los hechos históricos (no siempre interpretados con absoluta imparcialidad) [28]. Los problemas relativos a la historia de los dogmas experimentaron un nuevo impulso en vísperas de la definición de la *Assumptio corporalis* de María (1950), lo que vino a demostrar que la problemática de las relaciones entre revelación e historia seguían necesitadas de algunos esfuerzos teóricos en el ámbito de la teología católica [29].

---

26. *Histoire des Dogmes*, París 1912-1914, [11]1930. Para el nacimiento y florecimiento de la historiografía católica sobre los dogmas, cf. J. Beumer, *Theologie und Dogmengeschichte*, en *Bilanz der Theologie* III, 471-503; también el prólogo de M. Schmaus a la nueva síntesis global, publicada después de la segunda guerra mundial, *Handbuch der Dogmengeschichte*, edit. por M. *Schmaus* - J.R. Geiselmann - H. Rahner, vol. IV, 3; B. Poschmann, *Busse und Letzte Ölung*, Friburgo de Brisgovia 1950, V-XI.

27. *L'évolution homogène du Dogme catholique*, 2 vols., Friburgo de Suiza [2]1924.

28. Valoración crítica en H. Hammans, *Die neuren Erklärungen der Dogmenentwicklung*, Essen 1965, 147ss.

29. Para la evolución de la mariología, cf. H.M. Köster, *Die Mariologie in 20. Jh.*, en *Bilanz der Theologie* III, 126-147.

La fecundidad del encuentro entre la investigación histórica y el interés por la teología dogmática se hizo patente, de una manera particularmente clara, en la época anterior a la primera guerra mundial, en la teoría de los misterios desarrollada por O. Casel, O.S.B. († 1948), que ponía en primer término, de una manera sumamente original, el tema de la teología sacramental, por aquel entonces muy acentuada —junto con el tema de la Iglesia— y promovió una discusión de gran altura. El benedictino de Laach, que procedía del campo de la historia de la religión y de la liturgia, pero que estaba también muy interesado por el movimiento litúrgico y por su tendencia a la pureza de los orígenes y a la autenticidad de la vida litúrgica, no interpretaba ya las acciones sacramentales de la Iglesia, y sobre todo la eucaristía, en el sentido de la teoría escolástica del efecto, según la cual el creyente se limita a percibir los efectos del hecho salvífico [30].

Según la nueva interpretación, que buscaba sus raíces y su apoyo en la patrística griega, era preciso actualizar el hecho salvífico en cuanto tal y su sentido auténtico. Pero esto sólo podía ocurrir *in mysterio*, es decir, tras los velos de los símbolos. Aunque la teoría no logró imponerse en su conjunto, debido a la problemática tanto histórica como objetiva que comportaba, es indudable que contribuyó a profundizar la comprensión católica de los sacramentos [31]. Esta contribución, hacia la que Pío XII todavía manifestaba ciertas reservas críticas [32], fue en cambio, bien recibida en sus rasgos esenciales por el concilio Vaticano II [33] y proporcionaba ciertos puntos de partida para el diálogo ecuménico, que estaba iniciando por aquellos días, no sin algunas vacilaciones, la teología dogmática católica [34].

---

30. Cf. las publicaciones sobre este tema: *Die Messe als heilige Mysterienhandlung*, en «Bened. Monatschrift» 5 (1923) 20-28, 97-104, 155-161; *Zur Idee der liturgischen Mysterienfeier*, Friburgo de Brisgovia 1923.

31. Informa sobre la controversia hasta el año 1947, TH. FILTHAUT, *Die Kontroverse über die Mysterienlehre*, Warendorf 1947. Cf. también B. NEUNHEUSER, *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit*, en *Handbuch der Dogmengeschichte* IV/4*b*, Friburgo de Brisgovia 1963, 64 (bibliog.) y A. KOLPING, o.c. 138s.

32. Encíclica *Mediator Dei*, del año 1947 (Dz 2297, DS 3855).

33. *Sacrosanctum Concilium* 104.

34. También la teología ecuménica avanzó en esta época, en un primer momento, sólo a través de iniciativas aisladas (A. Rademacher, P. Simon, R. Grosche, O. Karrer, H. Urs von Balthasar) y fuera del campo de la dogmática teológica (M. Laros, M.J. Metzger).

A pesar de esta situación de la teología dogmática anterior e inmediatamente posterior a la primera guerra mundial, en modo alguno muerta o estancada, lo que prevalecía era, en oposición al actual pluralismo, la imagen de una unidad interna cerrada, resultado, y no en último término, de su incuestionable anclaje en la fe y en su eclesialidad, entendida en sentido positivo. Con mirada retrospectiva y comparativa, pueden considerarse aquellos nuevos planteamientos como poco radicales y relativamente insignificantes y puede también criticarse su vinculación a la tradición. Pero no debe pasarse por alto el hecho de que gracias a esta actitud fundamental pudo la teología y la Iglesia, y más concretamente la alemana, resistir los asaltos del nazismo. Lo dicho es también aplicable a las facultades unversitarias católicas, especialmente amenazadas por aquel peligro. El cuadro que presentaban las facultades protestantes era (con algunas contadas excepciones) harto menos favorable.

Muchos de aquellos desarrollos positivos, encaminados a una concepción más viva del dogma y a una interpretación salvífica del mismo, fueron interrumpidos o del todo eliminados por la catástrofe de la segunda guerra mundial (sobre todo en Alemania). La reanudación del movimiento partió principalmente de Francia, cuya peculiar espiritualidad y capacidad especulativa se había centrado hasta entonces en los problemas fundamentales de la teología dogmática, desembocando en una actitud crítica frente a la teología científica y deductiva del pasado[35]. Estas tendencias se consolidaron en torno a los trabajos de un grupo de teólogos (al que pertenecían, entre otros, H. Bouillard, H. de Lubac, J. Daniélou, Y. Congar), englobado bajo la denominación, un tanto imprecisa, de la *Nouvelle théologie.* Esta etiqueta no reflejaba bien el elemento característico de estos esfuerzos, que tendían precisamente a encauzar con más decisión la teología hacia la tradición bíblica y patrística, aunque siempre dentro del horizonte del pensamiento moderno y de sus preocupaciones. No fue simple casualidad que el nacimiento de esta orientación de los intereses teológicos coincidiera con la aparición de una nueva edición de los padres

35. Así ya en M.D. CHENU, *Une école de théologie,* Le Saulchoir 1937, y L. CHARLIER, *Essai sur le problème théologique,* Thuilles 1938. Estas dos obras fueron incluidas en el *Indice* el 6 de febrero de 1942.

de la Iglesia («Sources chrétiennes») que pretendía hacer accesible y fecundo para el pensamiento moderno el antiguo depósito de la tradición de la fe, dando de este modo nueva vigencia (en contra de una teología unilateralmente guiada por la escolástica) a la espiritualidad agustiniana y al universalismo griego de la salvación (Orígenes), bajo el *slogan* paradigmático de «Una teología no actual es una falsa teología» (H. Bouillard).

Los medios a que recurrieron para ello, a saber, una exégesis espiritual y una concepción personalista de la verdad de la fe y de su interpretación histórica, unidas a una opción en favor de una cierta pluralidad teológica, debieron parecer peligrosos a los representantes de la teología esencial estricta (y básicamente tomista)[36]. Su crítica, no siempre objetiva, se refería más a las posibilidades, siempre presentes, de falsas consecuencias (por ejemplo, la inmanencia de la gracia, la eliminación del dogma en virtud de la evolución, el relativismo en el conocimiento de la verdad) que a errores y actitudes realmente existentes. Carecía, pues, de fundamento la sospecha de una reaparición del modernismo. Con todo, Pío XII consideró oportuno aludir, en su encíclica *Humani generis* del año 1950 (y sin mencionar explícitamente esta corriente teológica)[37], a las falsas tendencias que no se deban tanto en los auténticos representantes de esta corriente de pensamiento cuanto más bien en algunos de sus intérpretes unilaterales. La encíclica no pretendió ni impuso limitaciones a la investigación teológica ni supuso un estancamiento de la evolución de la teología. Pero puso al descubierto un proceso de fermentación teológica que, debido a la concentración de la teología dogmática en el tema mariológico, en los años anteriores y posterior a la definición de la asunción de María (1950)[38], no había llegado aún a la conciencia de la opinión pública.

Este proceso se caracterizaba por una reflexión más profunda de la teología dogmática sobre el tema de la historicidad del hom-

---

36. Opusieron también duras objeciones algunos pensadores tomistas, como R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La nouvelle théologie ou va-t-elle?*, en «Angelicum» 23 (1946) 126-145; 24 (1947) 5-19, y M. LABOURDELLE, *La théologie et ses sources*, en RThom 46 (1946) 353-371, 47 (1947) 5-19.

37. El papa empleó esta misma expresión en una alocución a la congregación general de los jesuitas, en septiembre de 1946.

38. Para esta evolución, cf. las exposiciones de H.M. KÖSTER, *Die Mariologie im 20 Jahrhundert*, en *Bilanz der Theologie* III, 132.

bre, de la Iglesia y de la teología [39], sobre la problemática, inherente a esta visión, de la hermenéutica [40], sobre la teoría evolucionista, en la que había proyectado nuevas luces Teilhard de Chardin († 1955) a través de sus escritos, al principio sólo fragmentariamente conocidos [41], así como sobre la urgencia de los esfuerzos ecuménicos [42] y los problemas de la dedicación al mundo secularizado del «final de la edad moderna» [43].

Los resultados de estos planteamientos fueron sumamente positivos, tanto en el aspecto formal como en el material: el pensamiento histórico se atrevió a trazar esquemas historicosalvíficos e historicoteológicos [44]. El tema de la Iglesia, que a tenor de los postulados de la encíclica *Mystici Corporis* se estudiaba fundamentalmente en sus aspectos místico-orgánicos y jerárquicos, se amplió para dar cabida a la dimensión de lo comunitario, considerando a la Iglesia como una comunidad en la que quedaba más vigorosamente acentuado el elemento de los laicos [45]. En la cristología, que había experimentado un nuevo impulso y enriquecimiento gracias al enfrentamiento con la doctrina de Déodat de Basly († 1937), inspirada en el escotismo, apareció en primer plano el interés por la humanidad (la psicología) de Cristo [46]. Alcanzó

---

39. En esta discusión participaron también, de manera destacada, algunos teólogos holandeses, entre otros E. SCHILLEBEECKX, en *Theologisch Woordenbock* I (1952); cf. también *Ges. Schr.* I, Maguncia 1965; P. SCHOONENBERG, *Theologie in Selbstbesinnung*, en «Annalen van her Thiymgenootschap» 44 (1956) 225ss.

40. Cf., sobre este punto, la obra en colaboración *Fragen der Theologie heute*, dirigida por J. FEINER - J. TRÜTSCH - FR. BÖCKLE, Zurich - Colonia 1957.

41. Se encuentra ya una de las primeras tomas de posición en el ámbito alemán en TH. DEMAN, *Französische Bemühungen um eine Erneuerung der Theologie*, en ThRev 46 (1950) 61ss.

42. H. URS VON BALTHASAR, *K. Barth*, Colonia 1950; H. FRIES, *Bultmann, Barth und die kath. Theologie*, Stuttgart 1950; O. KARRER, *Um die Einheit der Christen. Die Petrusfrage*, Francfort 1953.

43. Así el sugerente libro de R. GUARDINI, Basilea 1950.

44. Aportaron interesantes contribuciones al tema, entre otros, J. PIEPER, *Sobre el fin del tiempo*, Herder, Barcelona 1983; H. URS VON BALTHASAR, *Theologie der Geschichte*, Einsiedeln ³1959; H. RAHNER, *Grundzüge katholischer Geschichtstheologie*, en StdZ 140 (1947) 408-427; H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'Intelligence de l'écriture d'après Origène*, París 1950; J. DANIÉLOU, *Das Geheimnis vom Kommen des Herrn*, Francfort 1951.

45. Así, entre otros, H. DE LUBAC, *Katholizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln - Colonia 1943; *Betrachtung über die Kirche*, Graz 1954. Ya antes había aludido M.D. KOSTER, en Alemania, en su obra *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn 1940, al hecho de que el «pueblo de Dios», el colectivo salvífico, debía aparecer necesariamente antes que el personalismo individualista de la salvación.

46. Así se mostró claramente en la obra en colaboración dirigida por A. GRILL-

singular relieve, mantenido hasta hoy sin mengua, el tema —introducido en la discusión por H. de Lubac— de las relaciones entre naturaleza y gracia [47], para cuya solución estaba llamada a tener influencia determinante la concepción unitaria de la creación y la redención, de lo profano y lo cristiano, de la inmanencia y la trascendencia de la divinidad.

Todos estos ricos y profundos problemas de la teología dogmática fueron discutidos con una conciencia agudizada. Las respuestas se inspiraban ya mucho menos en concepciones y modelos supranaturalistas y extrinsecistas. No refleja, pues, con exactitud la situación del momento la afirmación, lanzada a mediados de los años cincuenta, de que «la dogmática actual... es muy ortodoxa, pero no muy vital» [48]. Con todo, tal vez en el fondo de esta opinión latiera la certera sensación de que a aquella profundizada problemática y a aquellas tentativas teóricas les faltaba una concepción global básica y una visión sistemática con capacidad de síntesis. Precisamente por ello, bosquejó K. Rahner, por aquellos mismos años, el nuevo programa de una dogmática historicosalvífica [49], cuyo desarrollo no se acometió, por lo demás, hasta mucho más tarde [50] La afirmación de que aquella teología era ortodoxa es indudablemente correcta, en el sentido de que la teología posterior a la segunda guerra mundial trabajaba —a pesar de los planteamientos y de la orientación de intereses totalmente distintos— en el marco de una conciencia fuertemente desarrollada, que la hacía sentirse obligada a la tradición común y a sus inmutables contenidos. Este hecho se manifestó con particular relieve en el enfrentamiento y adaptación del programa de la desmitización puesto en marcha por R. Bultmann y que afectaba sobre todo a la cristología. Y así, la respuesta dada a este pro-

---

MEIER - H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon*, 3. vols., Wurzburgo 1951-1954; cf. aquí especialmente J. TERNUS, *Das Seelen- und Bewusstseinsleben Jesu. Problemgeschichtlich-systematische Untersuchung*, III, 81-237. Cf. también B. XIBERTA, O.Carm., *El yo de Jesucristo*, Herder, Barcelona 1954.

47. H. DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*, París 1946, y *Le mystère du surnaturel*, en RSR 37 (1949) 80-121.

48. K. RAHNER, *Ensayo de esquema para una dogmática*, en *Escritos de teología* I, 11ss.

49. Ibid.

50. *Mysterium salutis. Die Grundlagen heilsgeschichtlicher Dogmatik*, dirigido por J. FEINER y M. LÖHRER I, Einsiedeln - Zurich - Colonia 1965; versión castellana: Cristiandad, Madrid 1980

grama por J.R. Geiselmann en su libro sobre Cristo [51], se basaba en una concepción en la que se advertía tanto la penetración bíblica como una hermenéutica acusadamente histórica, pero que no se sometía a una opción filosófica de la historicidad en virtud de la cual la historia objetiva de la salvación y su sentido dado de antemano quedarían reducidos al *punctum mathematicum* de la decisión de fe existencial y de un subjetivista *pro me*. La historicidad no se entendía aquí como ausencia de la historia real y de su transmisión en la tradición de la Iglesia. Significativamente, ya a las puertas del concilio Vaticano II, se había introducido de nuevo en la teología el tema de «Escritura y tradición» [52] que, rechazando la inorgánica «teoría de las dos fuentes», propugnaba una concepción unitaria, aceptada más tarde por el concilio [53].

Ya este simple hecho permite comprender que el concilio estaba orientado según el espíritu y el contenido de la teología precedente. De ahí que a la pregunta de «¿Quién ha determinado la teología del concilio?» —también desde el punto de vista dogmático— pueda responderse con las palabras de un competente representante de la teología posterior a la primera guerra mundial: «Un trabajo intenso... prolongado durante sus buenos treinta años» [54]. Conviene, con todo, añadir que, por lo que hace a su valor dogmático, el concilio no quiso ni pudo ir más allá de los resultados de este trabajo.

La profundización teológica de la moral

Los movimientos espirituales que se abrieron paso después de la primera guerra mundial modificaron también la imagen de la teología moral, aunque la evolución en este campo fue más lenta. Esta mayor lentitud se explica por el hecho de que la doctrina moral católica, especialmente enfrentada por el moderno eticismo

51. *Jesus der Christus*, Stuttgart 1951.

52. Cf. la obra en colaboración, con las ponencias de la primera asamblea de la comunidad de trabajo de los teólogos dogmáticos y fundamentalistas católicos del año 1956, en KÖNIGSTEIN, *Die mündliche Überlieferung*, public. por M. SCHMAUS, Munich 1957.

53. *Dei Verbum* 9.

54. Y. CONGAR, *Situation und Aufgabe der Theologie heute*, Paderborn 1971, 31.

filosófico y el combativo protestantismo cultural, tuvo que rechazar duros ataques, que la obligaban a cerrar más sus filas y a orientarse hacia una actitud hasta cierto punto integrista[55]. Reflejan bien la situación predominante a comienzos de siglo los ataques de W. Hermann († 1922), profesor de teología dogmática protestante de Marburgo y maestro de R. Bultmann, contra la rígida moral preceptiva católica, a la que acusaba de ahogar la sensibilidad ética y que provocó la respuesta católica en la pluma del profesor de teología moral de Lucerna, S. Meyenberg († 1934), en una obra titulada *Die katholische Moral als Angeklagte*[56]. Desde esta perspectiva puede entenderse la circunstancia de que las exposiciones de teología moral adquirieran cierto aire apologético y de que, a pesar de su solidez y de su claridad de pensamiento —como puede advertirse, por ejemplo, en la obra de J. Mausbach († 1931), varias veces reeditada, *Die katholische Moraltheologie und ihre Gegner*[57]— no fueran capaces de llevar a cabo una tarea de mediación positiva con el espíritu del tiempo.

Aun así, ya por esta época comenzaban a dejarse oír las opiniones de algunos representantes de esta disciplina, que promovían una nueva orientación de la especialidad, abandonando los rasgos jurídicos y casuísticos. Refleja bien la conciencia todavía predominante de la unidad entre teología moral y teología dogmática el intento de A. Müller, que, haciendo suya la concepción de la gracia de M.J. Scheeben, abogaba por una «moral teológica» que debería fundamentarse en los misterios de la fe y en la realidad de la gracia[58]. J. Mausbach intentó conciliar las tensiones surgidas en la vertiente de siglo en torno a la reforma de la teología moral mediante una toma de posición muy importante para la historia contemporánea[59]. En ella estaba presente incluso la petición de «que la norma moral debería adaptarse de forma natural a los

---

55. Cf. J. Ziegler, *Moraltheologie im 20. Jahrhundert*, en *Bilanz der Theologie* III, 316-360, especialmente 319ss; E. Hirschbach, *Die Entwicklung der Moraltheologie im Deutschen Sprachgebiet seit der Jahrhundertwende*, Klosterneuburgo 1959; P. Hadrosset, *Die Bedeutung des Systemgedankes für die Moraltheologie in Deutschland seit der Thomasrenaissance*, Munich 1950.

56. Lucerna 1901.

57. Colonia 1901, [5]1921.

58. A. Müller, *Ist die katholische Moral reformbedürftig?*, en *Katholik* (1901) II 346ss, 402ss.

59. *Die neuesten Vorschläge zur Reform der Moraltheologie und ihre Kritik*, en ThRev 1 (1902) 1-8, 41-46.

cambios objetivos que lleva consigo la evolución de la humanidad y de la naturaleza». Cierto que, desde el punto de vista metodológico, estas adaptaciones sólo podrían hacerse con los medios de la filosofía tomista y de la *philosophia perennis*. Fuera como fuere, la *Katholische Moraltheologie* ideada por Mausbach[60] significaba un progreso, en el sentido de que no desarrollaba una mera teoría de los preceptos, sino una teoría de las virtudes, orientada según el principio supremo de la honra de Dios y la idea básica de la perfección del ser. Esta orientación y penetración especulativa intentaba ciertamente buscar un apoyo más sólido en la doctrina bíblica, pero sin agotar todas sus posibilidades, pues no permitía otra cosa el estado en que se hallaba la utilización de la Biblia en la teología dogmática de la época.

También la *Moraltheologie* de O. Schilling[61], profesor de Tubinga, reflejaba el esfuerzo —en el que se transparentaba una cierta influencia de la tradición de Tubinga— por exponer la teología moral desde un planteamiento sobrenatural que, para este autor, se hallaba en el principio de la *caritas*. De todas formas, en cuanto al contenido se mantenía muy cerca de santo Tomás y de san Alfonso de Ligorio. Aportaba, en cambio, un aspecto relativamente nuevo su especial insistencia en los aspectos éticos y sociales.

Estos nuevos enfoques procedentes del ámbito alemán, en el que ya en el siglo XIX autores como J.M. Sailer y J.B. Hirscher habían acuñado un «tipo alemán» de exposición de la teología moral relativamente independiente, no fueron proseguidos ni se convirtieron en los predominantes, debido sobre todo a que la supremacía la seguía reteniendo el «tipo romano» de la teología moral, que a través de los manuales y tratados de H. Noldin[62], B. Merkelbach[63], D.M. Prümmer[64] y otros, extendía la influencia de una doctrina de los deberes (con frecuencia orientada a tenor del decálogo) con fuerte acento jurídico y casuístico. Dado que estas obras se habían difundido también en el campo franciscano

60. Munster 1915-1918, 3 vols
61. Munster 1922, ²1949.
62. *Summa theologiae moralis*, 3 vols., Innsbruck 1901-1902, ³⁰1952.
63. *Summa theologiae moralis ad mentem D. Thomae et ad norman iuris novi*, 3 vols., París 1930-33, ¹⁰1959.
64. *Manuale Theologiae moralis secundum principia S. Thomae*, 3 vols., Friburgo de Brisgovia, ¹⁵1961

(a pesar del método de St. Sulpice, más bien orientado hacia la aplicación práctica de la pastoral)[65], así como en los ámbitos anglófonos, fue tarea difícil imponer las tendencias renovadoras. La postura práctica prevalente en este campo aparece de una manera singularmente clara y extremada en el manual de moral de Th. Slater († 1928), que en el prólogo declaraba: «Los manuales de teología moral son obras técnicas... como los textos de medicina o de abogacía... Tratan de lo que es obligatorio, so pena de pecado. Son libros de patología moral»[66].

Frente a este desconocimiento (que, por lo demás, no debe generalizarse) de los intereses profundos de la teología moral, se comprende fácilmente que se dejara oír con creciente intensidad, en los años treinta, la llamada hacia una «nueva fundamentación» del «carácter teológico» de la teología moral. La respuesta positiva a esta llamada, que no tardó en producirse, se inspiraba en el espíritu del pensamiento bíblico que entonces se estaba abriendo paso y que halló en la teología moral una expresión más poderosa incluso que en la teología dogmática contemporánea. Este cambio de actitud tuvo su exponente más significativo en la obra en cinco tomos *Handbuch der Katholischen Sittenlehre* de F. Tillmann. El centro de su pensamiento se situaba en la «idea del seguimiento de Cristo» (tomo III)[67] y en su «realización práctica» (tomo IV)[68]. Renunciando en amplia medida a las aplicaciones casuísticas y prácticas (que Tillmann consideraba ser el cometido específico y legítimo de los manuales de moral casuística), en esta obra se alcanzaba una nueva fundamentación sobrenatural de la moral cristiana, a partir del *ethos* del amor y de su concreción en el sermón de la montaña. El centro de gravedad de la ética no era ya una moralidad natural y cosificada, dictada por las normas naturales, sino una motivación sobrenatural de la vida cristiana orientada hacia la persona y la obra de Jesús. La moral pasaba así de moral de los preceptos y de las prohibiciones a la posición de una instrucción inspiradora y configuradora de la vida. Aunque Tillmann no consiguió superar una visión y valoración superficial

---

65. Cf. J. ZIEGLER, o.c. 325.
66. Ibid. 325.
67. Düsseldorf 1934, [4]1953.
68 Düsseldorf 1935-36, [4]1950-1953.

del contenido bíblico, que pasaba por alto la auténtica profundidad y la problemática del testimonio de la Escritura, está fuera de toda duda la fecundidad teológica de su tentativa. A pesar de algunas críticas (O. Schilling), en adelante este esquema fue reconocido como el hilo conductor «que contribuyó... como ningún otro a liberar a la teología moral, como ciencia, de su plurisecular estancamiento» [69].

La fundamentación de la moral en una idea bíblico-teológica básica fue también determinante para otros intentos de aquella misma época, por ejemplo el de F. Jürgensmeier [70] y E. Mersch [71], que encauzaron la moral cristiana hacia el pensamiento del cuerpo místico. La profundización teológica y la intensificación que con ello se consiguó gracias a la vinculación de la moral con la exégesis y con la teología ascética [72] y dogmática [73], y que se mantuvo viva durante mucho tiempo en los esfuerzos en pro de una «teología moral dogmática» bien entendida (R. Egenter) no impidió —y este hecho es muy significativo— una ampliación del campo de la teología moral hacia los ámbitos de las ciencias humanas. También respecto de esta ampliación, acorde con la referencia vital de la teología moral, tuvo la obra de Tillmann un valor fundamental e inspirador. En ella se analizaban, efectivamente, tanto «el fundamento filosófico de la doctrina moral católica» [74] como sus «bases psicológicas» [75] y «sociológicas» [76].

En la contribución a la psicología moral de Th. Müncker se introducían ya los resultados del psicoanálisis, hasta entonces saludados con recelo en el ámbito católico. La acentuada referencia a los «problemas límite» (W. Schöllgen) y a las ciencias humanas inserta en este ensayo fue continuada, después de la segunda gue-

---

69. Este juicio apareció en «Hochland» (1934); cf. también A. KOLPING, o.c. 175.

70. *Der mystiche Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik*, Paderborn ²1933.

71. *Morale et corps mystique*, París 1937.

72. Cf., sobre esta temática, R. EGENTER, *Über das Verhältnis von Moraltheologie und Aszetik*, en *Theologie in Geschichte und Gegenwart, Festschr. f. M. Schmaus*, dirig. por J. AUER y H. VOLK, Munich 1957, 21-42.

73. Reflexionó sobre estos temas, entre otros, PH. DELHAYE, *Dogme et morale. Autonomie et assistance mutuelle*, en AnGr 68 (1954) 27-40.

74. TH. STEINBÜCHEL, vol. I, 1938, ⁴1951.

75. TH. MÜNCKER, vol. II, 1934, ⁴1953. Ya antes había analizado L. RULAND con singular detención, en su obra *Handbuch der praktischen Seelsorge*, 5. vols., Münster 1930-40, los resultados y las aportaciones prácticas de la psicología y la medicina.

76. W. SCHÖLLGEN, vol. 5, 1953.

rra mundial, por teólogos franceses, holandeses y alemanes (M. Oraison, A. Schoeck, W. Heinen, R. Egenter) y difundida a través de la publicación de nuevas revistas («Artz und Christus», 1954)[77]. No se olvidó, en estas tentativas, la orientación, cada vez más acentuada y profundizada, a la revelación, promovida, entre otros autores, por el original intento de J. Stelzenberger († 1972), de desarrollar la teología moral (recogiendo ideas de J.B. Hirscher) como «doctrina moral del reino de Dios»[78]. Fue también interesante la repercusión del esquema —más especulativo— de Mausbach en orden a una «síntesis cristológica» intentada por G. Ermecke en la nueva edición de esta obra[79]. B. Häring consiguió una síntesis final de los diferentes conceptos básicos en su libro *Das Gesetz Christi*[80], que supo unir acertadamente los tres principios normativos (seguimiento de Cristo, caridad, reino de Dios). Mientras tanto, se había avivado también el interés por la exploración de la historia de la teología moral y de sus problemas, documentado en publicaciones de denso contenido[81].

Atendido el nivel notablemente positivo conseguido por la teología moral, tras haber superado una no pequeña resistencia y una situación de escisión total en los años treinta, puede parecer sorprendente que en los años cincuenta surgiera la expresión de «crisis de la moral», que amenazaba debilitar las sólidas posiciones conquistadas. Especialmente J. Leclercq acusaba a la doctrina y a las orientaciones morales entonces prevalentes de falta de dinamismo y de capacidad de impulso, de tener poco en cuenta la filosofía, de pasar por alto la situación del cristianismo en el mundo y de carencia de comprensión para el progreso[82]. Se expresaba aquí claramente aquella insatisfacción, artificialmente alimentada, que, con sus postulados de una «remodelación total» de la moral y de un nuevo comienzo a partir de cero, servía muy poco

77. Cf. también A. Niedermeyer, *Pastoralmedizinische Propädeutik. Einführung in die geistigen Grundlagen der Pastoral-Medizin und Pastoral-Hygiene,* Salzburgo - Leipzig 1935.

78. Paderborn 1953, ²1965.

79. Münster ⁹1953.

80. Friburgo de Brisgovia 1954; versión castellana: *La ley de Cristo,* Herder. Barcelona 1961, ⁷1973.

81. Citaremos, a título de ejemplo: O. Lottin, *Problèmes de Psychologie et de Morale aux XIIe et XIIIe siècles,* tomos I-IV, Lovaina - Gembloux 1942-1959, y la serie, dirigida por M. Müller, *Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie,* Ratisbona 1954-1961.

82. J. Leclercq, *Christliche Moral in der Krise der Zeit,* Einsiedeln 1954.

a un progreso orgánico. Por este camino, la teología moral de los años anteriores al concilio Vaticano II, al replantear el problema del principio de la moral y llevar a cabo experimentos incontrolados de una ética existencial y de una moral de situación[83] (contra los que tomó posición el magisterio oficial en 1952 y 1956), se hizo mucho más polémica y apasionada, pero no indiscutiblemente más fecunda. El concilio no aceptó aquellas elucubraciones experimentales, pero sí tuvo en cuenta los resultados bien acreditados de la moderna teología moral, respecto por ejemplo de la libertad religiosa, de la relativa autonomía de los asuntos profanos, de la importancia del servicio al mundo, de la conexión orgánica de los bienes del matrimonio y de una concepción personal de este sacramento que, por otra parte, no desautorizaba —por ejemplo en el problema de los métodos de la regulación de la natalidad— los contenidos de la tradición, ni abría la puerta al subjetivismo[84].

Una síntesis global del proceso evolutivo de la teología moral en la época subsiguiente a la primera guerra mundial no puede pasar por alto, desde un punto de vista teórico-científico, el hecho de la separación e independización de dos nuevas disciplinas particulares: la ciencia de la *caritas* (que también surgió a partir de la teología práctica) y la doctrina social (sociología) católica. Esta última en especial ha conocido, siguiendo las líneas marcadas por las encíclicas sociales a partir de León XIII, una creciente importancia gracias a los trabajos de investigación prolongados ya durante más de una generación humana[85]. Cierto que, atendida la juventud de esta ciencia, así como el entrelazamiento de conceptos naturales y sobrenaturales que se dan cita en ella, no es de extrañar que se hallan aún en el estadio de controversia los problemas relativos a su objeto propio y a la misión o cometido de una doctrina social católica. Se enfrentan aquí dos concepciones: mientras que para algunos autores se trata de una disciplina predominantemente filosófica, que sólo utiliza la fe como una función auxiliar clarificadora, para otros es una disciplina genuinamente teológica, que tiene su punto de arranque en la fe. Y así, «es to-

---

83. La réplica crítica fue dirigida, entre otros, por D. VON HILDEBRAND, *Wahre Sittlichkeit und Situationsethik*, Düsseldorf 1957.

84. Cf. la constitución pastoral *Gaudium et spes*, especialmente el n.º 50.

85. Informa sobre el estado de la investigación R. HENNING, *Christliche Gesellschaftslehre*, en *Bilanz der Theologie* III, 361-370.

talmente seguro que aún no ha llegado a su fin el diálogo sobre cómo la dignidad humana, la justicia social y la diaconía de la Iglesia adquieren y conservan sus exigencias *sub luce Evangelii»* [86].

De la apologética a la teología fundamental

El moderno impulso hacia una exploración más profunda de lo vital, de lo orgánico y personal que hay tanto en la fe como en la concepción de la Iglesia, llevó también a nuevos acentos en la apologética tradicional, que se dejaron sentir especialmente en la discusión en torno a los diferentes caminos y métodos de esta disciplina teológica, relativamente joven. De ella había dicho A. Gardeil († 1931), a comienzos de siglo, que era una «doctrina mal definida», «cuyo objeto y método constituían un problema para los teólogos» [87].

Acaso el mejor modo de comprender la evolución de esta rama teológica en el siglo XX sea contemplarla en el aspecto del esfuerzo, tanto religioso-existencial como científico, en torno a una más exacta definición de su objeto específico y de su exposición unitaria.

Mientras que las tendencias encaminadas a sentar las bases de la teología fundamental procedieron en el siglo XIX de Alemania (J.S. von Drey [1853]), su reorientación en el siglo XX fue promovida ante todo por los teólogos franceses, que intentaban situar esta ciencia, entendida como «demostración de la credibilidad del cristianismo», sobre una nueva base, en la que se tenía en cuenta la moderna experiencia de la vida, ampliamente difundida. Una fundamentación de la fe atenta a la totalidad de la moderna problemática social, moral y filosófica, no podía ya contentarse con la *demonstratio christiana* y *catholica* tradicional, meramente objetiva, racional, que argumentaba «desde el exterior».

Así, ya a finales del siglo XIX se hicieron algunas tentativas para crear la llamada «apologética de la inmanencia» (F. Brunetière, L. Ollé-Laprune, G.P. Fonsegrive), aunque esta orientación sólo consiguió irrumpir en el ámbito científico gracias a M. Blondel († 1949). Sin pretender negar la significación y los méritos de la

86. Ibid. 369.

87. Para lo que sigue, cf. J. SCHMITZ, *Die Fundamentaltheologie im 20. Jahrhundert*, en *Bilanz der Theologie* II, 197-245, especialmente 200.

apologética clásica, Blondel intentó profundizar la insuficiencia de una demostración meramente racional y positiva, aludiendo a su inevitable vinculación con la subjetividad y la tracendentalidad de la realización vital humana *(L'action,* 1893)[88]. Este arranque hacia una apologética «interior», que incluía los factores subjetivos, tropezó al principio con fuertes resistencias, pero consiguió ampliar el campo de las tareas de la apologética. Así, A. Gardeil puso, junto a una demostración de la credibilidad estrictamente científica, otra fundamentación de tipo subjetivo y práctico. Gardeil promovió además una «teología apologética», que debería desarrollarse como autorreflexión de la teología sobrenatural sobre las bases en que se apoyaba su conocimiento. Esta concepción, que reapareció en Alemania en los años cincuenta bajo una forma algo diferente, no logró imponerse. Pudo, con todo, consolidarse la tendencia, inherente a la misma. hacia la integración de la apologética «interior» y la «exterior»; se insistió también en la unidad entre una credibilidad de la fe acorde con la razón y la importancia del factor de una voluntad o disposición interior de fe. En Alemania se adhirió a esta tentativa sobre todo A. Lang[89]. A una con el elemento últimamente mencionado, se situó también en un primer plano el factor de la motivación sobrenatural de la fe, es decir, una motivación sustentada por la gracia, tal como se manifestó especialmente en el intento (paralelo a la concepción global de la teología, representada en Alemania sobre todo por K. Eschweiler), de desarrollar también la teología fundamental o apologética a partir de un punto situado en el interior de la fe. De este modo, se acercaba más a la dogmática y se ponía en cierto peligro su independencia como rama científica. Siguieron esta tendencia incluso algunos autores salidos de las filas de la antigua escolástica racional y objetivadora, como R. Garrigou-Lagrange[90] y J. Brinktrine[91]. De todas formas, en estos quedaba claramente marcada la diferencia entre el motivo sobrenatural de la fe y la credibilidad natural, de suerte que se conservaba la estricta demostrabilidad de

88. Ofrece una penetrante valoración del pensamiento blondiano y de su importancia para la teología fundamental A. Kolping, *Fundamentaltheologie* I, Münster 1967, 60ss.
89. *Fundamentaltheologie*, 2 vols., Munich 1954.
90. *De revelatione ab Ecclesia proposita,* Roma 1918, ^{5}1950.
91. *Fundamentaltheologie. Offenbarung und Kirche*, 2 vols., Paderborn 1938, ^{2}1947-1949.

esta credibilidad natural de la fe (y, por ende, el carácter racional y científico de la apologética), lo que suponía un dualismo soterrado.

A esta opción, una vez más hasta cierto punto objetivista y tendente a la desintegración, opuso M. Masure —apoyándose en ideas tomadas de R. Rousselot († 1915)— un «procedimiento inductivo», en el que las señales externas de la credibilidad debían abrir el camino hacia su significación invisible y su valor sobrenatural[92]. Aquí, la disposición moral del sujeto y la actuación de la gracia podían tener su plena y total importancia para el origen del asentimiento de fe, que en esta «apologética de la señal», tenía una acentuada dependencia respecto de la comunión y la comunidad de fe (y de los creyentes), es decir, adquiría carácter social.

Estos arranques hacia el desarrollo de una apologética integral y su orientación hacia la realidad personal del hombre (B. Welte) gozaron también en Alemania de general asentimiento y sólo en contadas ocasiones tropezaron con actitudes críticas[93]. De todas formas, en la literatura de los tratados y manuales siguieron gozando de primacía los viejos esquemas (Th. Specht, H. Dieckmann, J. Brunsmann, H. Straubinger), más obligados a seguir la «forma romana» de la apologética (frente a la «forma alemana», que tenía también en cuenta la filosofía de la religión). Así, pues, los nuevos planteamientos aparecieron al principio en exposiciones monográficas que analizaban, entre otras cosas, el acto de fe y el milagro, estrechamente insertos en el ámbito de la eficacia de la gracia de la fe[94]. También estas tendencias aproximaban más, de una parte, como ya se ha dicho, la apologética a la dogmática y a su metodología, pero, del otro, ponían en marcha nuevas tentativas para determinar el lugar y la independencia propia de estas disciplinas.

También en Alemania se dejaron sentir con fuerza estos impulsos, especialmente después de la segunda guerra mundial, bajo la

---

92. *La grande route apologétique*, París 1939.

93. Así en E. SEITERICH, *Wege der Glaubensbegründung nach der soggenannten Immanenzapologetik*, Friburgo de Brisgovia 1938.

94. Cf. sobre este punto, entre otros, H. LANG, *Die Lehre des hl. Thomas v. Aquin von der Gewissheit des übernatürlichen Glaubens*, Augsburgo 1929; K. ADAM, *Vom angeblichen Zirkel im katholischen Lehrsystem und von dem einen Weg der Theologie*, en WiWei 6 (1939) 1-25.

presión de la crisis de la fe, de la que ahora se tenía más aguda conciencia, y del nuevo perfil de la incredulidad [95], fenómenos frente a los cuales la teología fundamental intentaba fijar su posición. Pero en estos planteamientos intervino también una conciencia más profunda del aspecto científico-teórico del problema, agudizado a su vez por la situación contemporánea [96]. Todos estos factores llevaron a una diferenciación teórica más acusada dentro de la disciplina, expresada en la distinción entre apologética y teología fundamental. Esta última denominación, que se fue imponiendo cada vez más (en oposición a la de apologética, que implicaba una significación más a la defensiva), se entendía como autorreflexión inmanente y creyente sobre los fundamentos de la propia fe (H. Lais) y debería separarse de la apologética, cuyo objetivo sería demostrar a los no creyentes la credibilidad de la fe. Pero, al mismo tiempo, el concepto de fundamental adquirió una nueva orientación en el marco de la moderna epistemología, en el sentido de una investigación fundamental, a modo de metodología teológica. Así, pues, la teología fundamental fue concebida como ciencia teológica fundamental, como teoría de los principios teológicos, cuya misión consistía en analizar los principios tanto formales como materiales de la teología [97].

K. Rahner confirió una amplitud aún mayor al concepto de fundamental (y, por consiguiente, un mayor ámbito de cometidos a esta teología) al intentar vincular la teología fundamental con una precedente teología formal, considerando a la primera como fenomenología de las religiones y del cristianismo. Este intento culminaba en una teoría sobre «el paso del individuo a la religión verdadera» [98]. Ahora bien, en esta ampliación volvía a correrse el peligro de perder la unidad del objeto, porque esta teología fundamental tendría en común con todas las restantes disciplinas teológicas una orientación teológico-epistemológica, mientras que, en cuanto al contenido, tendría que interferirse, como filosofía de la fe, con la filosofía de la religión. Por consiguiente, la tentativa

95. Cf. A. Kolping, *Katholische Theologie gestern und heute* 221ss.

96. Sobre este punto tiene un penetrante estudio Cl. Geffré, *Historia reciente de la teología fundamental*, en «Concilium» V (1969) 46, 336-358.

97. Así especialmente G. Söhngen, *Fundamentaltheologie*, en LThK IV, 452.

98. *Ensayo de esquema para una dogmática*, en *Escritos de teología* I, Taurus, Madrid ³1967, 11-50.

tropezó con una crítica no injustificada, que hacía hincapié en la diferencia que debe darse entre los fundamentos de la fe y los de la teología como ciencia. Pasar por alto esta distinción no haría sino perjudicar la claridad y el rigor lógico de esta disciplina[99]. En definitiva, no pudo refutarse, en el fondo, la concepción que asignaba como tarea primordial a la teología fundamental la fundamentación del acto de fe y el razonamiento de la credibilidad de la fe.

Esta controversia en torno a los fundamentos, que alcanzó también a las relaciones —necesidades de nueva definición— entre la teología fundamental y la apologética[100], pudo despertar entonces (y también hoy, ya que la discusión aún no ha llegado a su fin), la impresión de que esta disciplina se hallaba inmersa en una crisis que amenazaba su propia existencia. De hecho, no faltan afirmaciones en este sentido. Pero no puede olvidarse que, a pesar de esta incertidumbre, la teología fundamental ha cumplido de hecho la misión de trazar los fundamentos de la fe, enfrentándose para ello con la totalidad de los nuevos planteamientos introducidos por la moderna evolución de las ciencias del espíritu. Entran en este ámbito, entre otros, los problemas de la hermenéutica, de la historicidad de la revelación, de la filosofía existencialista y trascendental, así como las cuestiones relativas al ecumenismo. El concilio Vaticano II ha aceptado y sancionado el elemento permanente de estos esfuerzos al asumir una concepción histórica de la revelación, y, sobre todo, al acentuar su referencia a los hombres[101], aunque sin legitimar por ello las desbordadas tendencias del antropocentrismo.

99. Así, entre otros, A LANG I, 30 Ofrece información instructiva sobre esta problemática y su evolución A KOLPING, *Fundamentaltheologie* I, 75ss.

100. Sobre esto, cf. H LAIS, en LThK I, 723-728.

101. La mejor prueba de esta afirmación la constituyen la constitución dogmática *Dei Verbum* y la constitución pastoral *Gaudium et spes*.

El desarrollo de la teología histórica a través del método crítico-histórico

Florecimiento de la historia de la Iglesia

La historia de la Iglesia católica alcanzó en el curso del siglo XIX un alto nivel, tanto en el campo de la investigación como en el expositivo. No le ha ido en zaga el siglo XX. Ya en los primeros años de la presente centuria se comprendió claramente que debía emplearse el método crítico-histórico con mayor decisión y libertad que en épocas precedentes. Resultaba, pues, inevitable que la valoración del pasado de la Iglesia se atuviera más estrictamente a los presupuestos históricos naturales y fuera, por tanto, más realista y más severa. Puede considerarse como modelo paradigmático del nuevo enfoque del siglo XX la obra de L. Duchesne († 1922) *Histoire ancienne de l'Église* [102], incluida en el *Índice* en 1912, por su exposición de la historia del nacimiento del cristianismo, hecha desde una perspectiva acusadamente emparentada con la historia de las religiones. El juicio extremadamente favorable de A. von Harnack respecto de esta obra [103] demuestra que la investigación histórica de los católicos no tenía nada que envidiar a la protestante en el aspecto formal, aunque también puede extraerse la conclusión de que (en este caso) no había logrado encontrar su exacta orientación teológica. Más ponderada fue la postura — por lo demás también totalmente crítica — de S. Merkle († 1945), tal como se revelaba, por ejemplo, en su matizado enjuiciamiento de la teología de la ilustración [104], aun cuando por aquellas fechas esta teología no había alcanzado carta de naturaleza en los ambientes católicos.

No deben atribuirse al modernismo estas manifestaciones de una conciencia histórica más crítica, y menos aún las iniciativas de A. Ehrard († 1940), que exploró los campos de la historia de la

---

102. Tres vols., París 1906-1910 y passim. Cf. *Mons. Duchesne et son temps*, Roma 1975.

103. Cf., en este punto, G. DENZLER, *Kirchengeschichte als theologische Wissenschaft*, en *Bilanz der Theologie* III, 458.

104 *Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters*, Berlin 1909; en contra A RÖSCH, *Ein neuer Historiker der Aufklärung*, Essen - Ruhr 1909.

Iglesia y empujó en cierto sentido a esta disciplina hacia su valoración actual, como definidora de la cultura. No tiene, pues, nada de extraño el hecho de que esta mentalidad histórica proporcionara también un cierto impulso para la nueva configuración de la Iglesia de la edad contemporánea, como se puso de manifiesto, por ejemplo, en la controvertida obra *Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert im Lichte der kirchlichen Entwicklung der Neuzeit* (El catolicismo y el siglo XX a la luz de la evolución eclesial contemporánea, 1901). Todavía hoy siguen siendo modernas las perspectivas abiertas en este libro en orden a un encuentro entre la Iglesia y la sociedad civil. Pero, al mismo tiempo, es buena muestra de todas las limitaciones inherentes a las concepciones y pronósticos sacados de la historia. En efecto, de las dos condiciones fijadas para lograr un encuentro entre la Iglesia y el mundo (renuncia *del pensamiento moderno* a sus prejuicios anticristianos y renuncia *de la Iglesia* a su absolutización de la edad media) sólo se ha cumplido, hasta cierto punto y con laborioso avance, la segunda. Así lo pone de manifiesto la aparición de los grandes movimientos de apostasía del primer tercio del siglo XX.

El interés y el entusiasmo por la historia de la filosofía y de la cultura manifestado por algunos de los representantes de la historia de la Iglesia, orientada a comienzos de siglo en el sentido antes descrito, quedaron atenazados, aunque no completamente estrangulados, por la disputa sobre el modernismo y por la catástrofe de la primera guerra mundial, que hizo descender muchos grados el clima del optimismo cultural. Era completamente natural que, acabada la contienda, pasaran a segundo término las perspectivas idealistas y que ocupara el primer plano una investigación más sobria y realista, compartida por historiadores de todos los países. Esta investigación se dirigió —ampliándolos— a todos los campos de la historiografía de la Iglesia[105]: la arqueología (J. Wilpert [† 1940]; J.P. Kirsch [† 1941]), la historia de la Iglesia antigua y la patrología (F.J. Dölger [† 1940]; B. Altaner [† 1958]), la edad media y la moderna, la hagiografía (H. Delehaye [† 1941]; P. Peeters [† 1950]), la reciente historia de las misiones (J. Schmidlin [† 1944]); la entonces naciente historia de los papas, cul-

105. Cf. las exposiciones de conjunto en MHI I 84ss.

tivada con particular solicitud y con métodos y resultados que ofrecían un digno contrapeso a la investigación protestante (L. von Pastor [† 1928], J. Schmidlin. Fr.X. Seppelt [† 1956]). Alcanzaron singular importancia, debido a su profunda sensibilidad frente a las tendencias del momento, las investigaciones sobre la historia de la liturgia (A. Baumstark [† 1948], C. Mohlberg [† 1963]), cuyos resultados marcaron la senda del movimiento litúrgico.

La intensificación del trabajo de investigación tenía que repercutir necesariamente en la organización externa de las tareas investigadoras. Así, a remolque de aquella dilatada actividad, surgieron nuevas especializaciones de disciplinas aisladas, como la iconografía y la historia de la religión popular. Por estas mismas razones, se impuso en las facultades universitarias la subdivisión de los ámbitos de trabajo y de las cátedras (historia de la Iglesia antigua, patrología, historia de la edad media, historia de la edad moderna). Acabada la segunda guerra mundial, surgieron nuevas especializaciones (historia de las iglesias locales).

Los mencionados trabajos no se limitaron a una investigación a fondo de las fuentes y su publicación, aspecto en el que los investigadores católicos supieron hacer suyas, de magistral manera, las precisiones de la metodología histórica (H. Denifle [† 1905], F. Ehrle [† 1934], Fr. Stegmüller), sino que se extendieron también a la utilización en gran escala de nuevos medios auxiliares mediante enciclopedias, léxicos, publicaciones *(Reallexikon für Antike und Christentum*, Th. Klauser; *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, 1924-53), así como a nuevas exposiciones de conjunto de la historia de la Iglesia y a publicaciones monográficas sobre temas más concretos, estudiados bajo una nueva concepción hermenéutica.

Lo dicho es especialmente válido respecto de la investigación en el ámbito alemán, todavía vinculada a las raíces del pensamiento histórico del siglo XIX. De aquí que sus tendencias se encaminaran al estudio de las peculiaridades históricas, de los aspectos específicos y orgánicos, mientras que el trabajo desarrollado en los ámbitos romanos prefería destacar los aspectos generales y universales. Se explican así, entre otras cosas, el origen de obras que ofrecían una comprensión más profunda de la peculiaridad específica del cristianismo originario (Fr.J. Dölger [† 1940]), una

nueva visión de la historia de la reforma (J. Lortz), una penetración más profunda en la historia de los concilios (G. Dumeige - H. Bacht; H. Jedin) y el intento de una exposición de la historia de la Iglesia desde la perspectiva de la historia de las ideas [106].

Estas y otras aportaciones, que se reflejaron también necesariamente en el ámbito de la docencia, otorgaron una posición dominante a la historia de la Iglesia en las facultades universitarias alemanas, superior incluso a veces a la misma teología dogmática, sobre todo cuando ésta debía ser enseñada según los manuales neoescolásticos. Puede comprobarse así, con mirada retrospectiva, que la historia de la Iglesia católica no sólo utilizaba las preferencias del espíritu del tiempo por los estudios históricos, sino que también, a la inversa, fomentaba y determinaba positivamente aquella situación y aquellas tendencias. Y así, aquella disciplina que, a comienzos de siglo, todavía despertaba la desconfianza del magisterio eclesiástico, pasó a ser, gracias a su solidez y objetividad, un firme apoyo del pensamiento católico. No fue producto de la casualidad que las más firmes, acertadas y eficaces respuestas a la ideología nacionalsocialista de Alemania procedieran de los historiadores (W. Neuss, *Antimythos* [1934]).

En conjunto, también después de la segunda guerra mundial conservó la historia de la Iglesia esta evolución positiva. La tensión surgida en el curso de la preparación del dogma de la Asunción de María entre la orientación histórica positivista y el procedimiento de fundamentación de la fe guiada por otros valores, brotaba de la naturaleza misma de las cosas y fue afrontada y resuelta sin dramatismos.

En el marco de la reflexión de la teología sobre su propia esencia, se reavivó también la discusión en torno al carácter teológico de la historia de la Iglesia, que, en una perspectiva acentuadamente teológica, fue entendida como historia de la salvación, como «mediadora entre la historia profana y la historia salvífica» (O. Köhler). Con todo, a partir de los años cincuenta entró en la fase en que la historia se disolvía en historicidad, y la orientación espiritual se centraba predominantemente en el presente y el futu-

106. J. Lortz, *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung*, Münster 1932, [20]1959.

ro, de suerte que el pensamiento histórico tuvo que situarse a la defensiva [107]. Tal vez radiquen aquí los actuales fenómenos de desintegración en el cristianismo y en la Iglesia.

La superación de la resistencia contra el método histórico en las ciencias bíblicas

Mientras que, ya desde comienzos de siglo, se fue implantando el método crítico-histórico en la historia de la Iglesia, y pudo ser utilizado sin impedimentos en este campo de la investigación, la exégesis tropezó con evidentes limitaciones. En realidad, las posiciones de partida para un florecimiento de esta disciplina no eran excesivamente malas a finales del siglo XIX. Constituyeron una aportación esencial, en este sentido, la fundación de la École biblique de Jerusalén por M.J. Lagrange (1890) y los trabajos publicados en la «Revue biblique» (desde 1892) y en los «Études bibliques» (desde 1900). La tarea acometida por Lagrange para sentar las bases de una crítica bíblica católica [108] tuvo resonancias también en Alemania, donde, entre otros, Fr. von Hummelauer, S.I. († 1914) alumbró un concepto de inspiración más orgánico, inserto en la «economía de la salvación», y reorganizó la protohistoria bíblica según géneros históricos («hipótesis de la visión») [109]. Trabajó también en el marco de esta orientación, absolutamente moderada, la «Biblische Zeitschrift» (1903ss), editada por J. Goettsberger y J. Sickenberger. Esta *école large* se enfrentaba con la cerrada oposición de otra corriente, estrictamente conservadora (L. Méchineau, L. Fonck), que quería salvar por encima de todo, en los trabajos bíblicos, el principio de la fidelidad a la tradición. La condena del modernismo y de las tendencias que propugnaban una interpretación liberal de los decretos de la Comisión bíblica (1903) sobre aquella condena impidieron toda posible mediación entre las fuerzas encontradas. Aunque tanto este órgano eclesial como el Instituto Pontificio, fundado en 1909 por Pío X, habían

---

107. G. DENZLER afirmó: «Hoy día hay escaso interés por la historia de la Iglesia y hasta por la historia en sí misma», en *Bilanz der Theologie* III, 464.

108. Introdujo aquí un giro radical el libro *La méthode historique*, París 1903.

109. FR. VON HUMMELAUER, *Exegetisches zur Inspirationsfrage*, Friburgo de Brisgovia 1904.

sido concebidos como instituciones para la promoción positiva de los estudios científicos bíblicos, lo cierto es que desempeñaron un papel de freno en la investigación exegética dentro de la Iglesia que, en consecuencia, prefirió refugiarse en cuestiones marginales poco espinosas (por ejemplo en la crítica textual).

Así, pues, la exegesis católica no pudo aceptar más que con muchas limitaciones los resultados de la ciencia bíblica protestante y los métodos subyacentes a estos resultados, como la crítica literaria, la ciencia de las religiones comparadas, la historia de la tradición y la historia de las formas. Cierto que, de este modo, pudo ahorrarse también los notables errores, hoy más evidentes de día en día, surgidos de la aplicación de estos métodos (sobre todo en sus comienzos) y sus conclusiones extremas [110]. Aunque en algunos puntos no deja de ser muy lamentable que no se tomaran en cuenta las sugerencias de A. Loisy († 1940) para aplicar a la Sagrada Escritura el método crítico histórico, ya M. Blondel (que también en este campo dio excelentes pruebas de su asombrosa amplitud de mira) había advertido, en su controversia con Loisy, que la absolutización historicista de este método no era la adecuada para el estudio del cristianismo, sobre todo en la forma del dogma católico, porque, al final, amenazaba con reducir toda la realidad, natural y sobrenatural, a los aspectos superficiales del naturalismo y del positivismo [111].

Ante esta tensión entre la historia y la fe dogmática, la exegesis católica no pudo, por las razones apuntadas, llevar a cabo, después de la primera guerra mundial, una tarea de mediación entre la exégesis y la dogmática. Esta última acabaría por convertirse, en la primera mitad del siglo XX, en una de las fuerzas de empuje esenciales de la teología católica. Con todo, no se cerró a los conocimientos procedentes de la ciencia bíblica protestante, aunque también la encíclica bíblica de Benedicto XV *Spiritus Paraclitus*, del año 1920, prevenía frente a «los nuevos métodos de las ciencias profanas». Esta apertura de la exégesis se llevó a cabo con muchas precauciones y dio sus frutos sobre todo en los campos de trabajo preferidos por los católicos, es decir, la investiga-

---

110. Cf. Sobre este punto la investigación — aunque bosquejada desde la perspectiva actual — de G. MAIER, *Das Ende der historischkritischen Methode*, Munich 1974.

111. M. BLONDEL, *Histoire et dogme*, París 1904.

ción de la historia de los textos y la crítica literaria. Sus resultados se reflejaron en las respetables obras de introducción (al Antiguo Testamento y al Nuevo), tal como se mostró, entre otros aspectos, en la prudente aceptación de los resultados de la crítica del Pentateuco, en la distinción de fuentes de J. Wellhausen († 1918), en la investigación de los géneros de H. Gunkel († 1932) y también en la teoría de las dos fuentes y en la cuestión sinóptica[112]. La exegesis católica aceptó asimismo (H.J. Vogels, M. Meinertz, J. Sickenberger, P. Benoit), en su intención positiva, y de forma crítica, los conocimientos sobre la historia de las formas de los evangelios, promovidos, entre el segundo y el tercer decenio del siglo, por K.L. Schmidt, M. Dibelius y R. Bultmann.

Si en el período de entreguerras, y comparada con la exegesis protestante, la católica no aportó elementos originales y su punto fuerte fue más bien la crítica histórico-filológica y no los grandes esquemas teológicos, no por eso permaneció anclada en los trabajos de crítica literaria y de filología. La tendencia a una visión profundizada y global de la Sagrada Escritura fructificó también en los primeros esquemas del género —desde mucho tiempo atrás cultivado en el protestantismo— de teología bíblica (F. Ceuppens, P. Heinisch, A. Lemonnyer, F. Maier, O. Kuss, F. Prat). Con todo, al principio estos esquemas reflejaban una exposición sistemática sobre el análisis histórico y sobre su problemática, debido a su vinculación con la tradición dogmática. De esta profunda penetración teológica en el espíritu y en el contenido de la Sagrada Escritura obtuvo provecho la enseñanza en las facultades universitarias y también el trabajo de los comentarios bíblicos que entonces se publicaron. Junto a los comentarios estrictamente bíblicos y científicos detallados, cuyo prototipo en Francia fue el modelo de comentario fundado por M.J. Lagrange en los «Études bibliques» (1903ss) y en Alemania el (inacabado) *Handbuch zum AT* (dirigido por J. Nikel y A. Schulz, 1911-1933), surgió un gé-

112. Pueden mencionarse como paradigmáticas de este nuevo tipo de introducciones: J. Nikel, *Grundriss der Einleitung in das Alte Testament*, Münster 1924; J. Goettsberger, *Einleitung in das Alte Testament*, Friburgo de Brisgovia 1928; F. Vicouroux (otros), *Manuel biblique*, París [14]1917, puesto en el *Índice;* A. Wikenhauser, *Einleitung in das Neue Testament*, Friburgo de Brisgovia 1953, [5]1962; versión castellana: *Introducción al NT*, Herder, Barcelona 1960, [2]1966; A. Robert - A. Tricot, *Initation Biblique*, París [3]1954; A. Robert - A. Feuillet, *Introduction à le Bible*, 2 vols., París 1957; versión castellana: *Introducción a la Biblia*, Herder, Barcelona 1965, [3]1970.

nero de trabajo exegético relativamente nuevo, en forma de explicaciones o interpretaciones bíblicas que, desbordando el estricto campo de los especialistas, se dirigían a amplios círculos de lectores y a los laicos de sólida formación religiosa [113]. Estos esfuerzos fueron continuados, también con la intención de servir de utilidad para la predicación práctica, mediante trabajos homiléticos bíblicos (escuela de Keppler, Fr. Tillmann). Con todo, este intento no fue acogido con la suficiente comprensión por los pastores de almas.

De todas formas, aquellas tentativas constituían una prueba del nuevo interés por la Biblia despertado a través de la exegesis y del movimiento bíblico que, recomendado por los pontífices a partir de Pío X, fue ganando influjo, con diversas modalidades, en todos los países católicos (en Alemania mediante la fundación, por ejemplo, del *Katholischen Bibelwerkes*, 1933; en Austria en íntima conexión con el Apostolado litúrgico popular de Pius Parsch).

Fruto de esta evolución positiva de la comprensión de la Escritura en el seno del catolicismo y del método cultivado en el Pontificio Instituto Bíblico (A. Bea, † 1968) fue el hecho de que también el magisterio oficial abandonara, mediante la encíclica *Divino Afflante Spiritu* de Pío XII, del año 1943, las reservas frente a los modernos métodos de las ciencias bíblicas, recomendando a los exegetas utilizar «de forma prudente» los medios auxiliares aportados por las ciencias modernas e invitándolos a definir con exactitud los géneros literarios.

Esta declaración del magisterio en la «encíclica de la liberación» —muchas veces calificada de «ruptura»— fue seguida por otras manifestaciones oficiales de carácter similar, por ejemplo las cartas de la Comisión bíblica al cardenal Suhard el año 1948 [114] y la instrucción de la Pontificia comisión bíblica sobre la «verdad histórica de los evangelios» del año 1964 [115], que, por un lado, insistía en esta verdad histórica, mientras que, por el otro, pre-

---

113. En esta categoría se insertaban, en Alemania, entre otras obras, la *Bonner Bibel* (1912ss, [4]1931ss); en Holanda debe citarse el comentario al Nuevo Testamento de J. Keuler (1935ss).

114 Cf. A. Kolping, o.c. 260.

115. R. Marlé, *Historische Methoden und theologische Probleme*, en *Bilanz der Theologie* II, 260.

venía contra la infiltración de prejuicios filosóficos o ideológicos en la utilización del método histórico. Daba además a entender que el exegeta debe cumplir su tarea no sólo como investigador responsable, sino también como teólogo creyente de la Iglesia.

La exegesis utilizó este nuevo espacio de libertad con gran entusiasmo, que cristalizó en comentarios llevados a cabo bajo una nueva concepción *(Herder-Kommentar)*, en investigaciones fundamentales de teología bíblica y en los diccionarios bíblicos *(Bibellexikon* 1951, *Bibeltheologisches Wörterbuch* 1950), indispensables para una comprensión más profunda del contenido final de la Escritura. Aunque tampoco aquí pudo alcanzarse, como es obvio, toda la amplitud y originalidad de las ciencias bíblicas protestantes, que contaban con una tradición más rica, hubo, no obstante, una patente marcha ascendente hacia esta cumbre y una aproximación a sus logros. De este modo, las ciencias bíblicas alcanzaron, también en el seno de la teología católica, una posición similar a la que tenían en el ámbito de la teología evangélica. Se comprende fácilmente que también su influencia sobre las disciplinas dogmáticas fuera más acentuada y que, después de la segunda guerra mundial, la exegesis alcanzara cierta preponderancia sobre estas últimas.

La relación de la exegesis con la dogmática, y, en general, su *status* dentro de la Iglesia creyente, debía suscitar forzosamente ciertos problemas que, por los años cincuenta, aún no habían aflorado a la superficie. Así, por ejemplo, merece la pena señalar que por aquella época la ciencia bíblica católica, aunque ejerció una cierta función de reserva respecto de la fundamentación del nuevo dogma de la asunción de María, no negó la posición eclesial (por ejemplo respecto de la problemática del *ultimum fundamentum*, de esta doctrina en la sagrada Escritura) [116]. Por entonces aún se seguía intentando la tarea de lanzar un puente hacia la teología dogmática y hacia el dogma surgido de la Escritura. Así, se reconocía la legitimidad del camino que va del Nuevo Testamento a la doctrina de Calcedonia [117], se veía en Rom 5,12-19

116. Analizó esta temática, entre otros, A. BEA, *La sacra scrittura «ultimo fundamento» del domma dell'Assunzione*, en CivCatt 101 (1950) 547-561.

117. Así R. SCHNACKENBURG, *Der Abstand der christologischen Aussagen des Neuen Testamentes vom chalkedonischen Bekenntnis nach der Deutung R. Bultmanns*, en Chalkedon III (1954) 675-693, especialmente 687.

un punto de partida hacia el posterior dogma del pecado original [118] y se descubrían en los presímbolos del Nuevo Testamento las preformas del dogma eclesiástico [119].

Desde esta postura fundamental se explica fácilmente el hecho de que en el debate que se desató, como una avalancha, en la época subsiguiente a la segunda guerra mundial, en torno a la desmitologización inherente a las tesis de R. Bultmann, la exégesis católica no se dejara arrastrar por la corriente de la moda, sino que supiera ejercer una crítica sólida y prudente, aunque sin dejar de reconocer los aspectos positivos del planteamiento de Bultmann [120]. El concilio Vaticano II reconoció sin reticencias, en una serie de importantes afirmaciones, el gran salto adelante dado por la exégesis católica a partir de la segunda guerra mundial y confirmó la función de guía de esta disciplina dentro de la ciencia católica. Así, aprobó la utilización de la crítica literaria y de las reglas de la moderna hermenéutica [121], asignó al magisterio oficial de la Iglesia la función de ministerio al servicio de la palabra de Dios consignada en la Escritura [122] y valoró la Escritura en general (y su estudio) como «alma de toda la teología» [123].

Por lo demás, el concilio insistió también en la obligación de la exegesis, en cuanto ciencia eclesial, de atenerse a los principios de fe y de teología, por ejemplo en la doctrina de la inspiración [124], en la identificación de la Escritura con la palabra de Dios [125] y en la insistencia en la tradición y en la Iglesia como instancias últimas y vinculantes de la interpretación [126]. Evidentemente, estas afirmaciones sintetizadoras del concilio no podían desarrollar y aclarar en todos sus términos la problemática inserta en ellas respecto de la autocomprensión de la exégesis. La tentativa de esta

---

118. O. KUSS, *Der Römerbrief* I, Ratisbona 1957, 273; versión castellana: *Carta a los Romanos*, Herder, Barcelona 1976, 80ss.

119. H. SCHLIER, *Kerygma und Sophia. Zur neutestamentlichen Grundlegung des Dogmas*, en «Die Zeit der Kirche», Friburgo de Brisgovia 1956. El artículo había sido ya publicado en 1950-51, en «Evangelische Theologie».

120. Puede verse una valoración de la postura de la exegesis en esta discusión en K. HOLLMANN, *Existenz und Glaube. Entwicklung und Ergebnisse der Bultmann-Diskussion in der Katholischen Theologie*, Paderborn 1972, 40-79.

121. *Dei Verbum* 12.

122. Ibid. 9.

123. *Optatam totius* 16.

124. *Dei Verbum* 11.

125. Ibid. 9.

126. Ibid. 9, 10.

ciencia, cada vez más patente en los años siguientes, por entenderse como disciplina teológica propia e independiente —haciendo caso omiso de las anteriores afirmaciones del concilio— a lo largo no le sirvió de ningún provecho y le acarreó, en cambio, muchos inconvenientes, sobre todo a medida que se iban haciendo más clamorosas las contradicciones de los resultados, profundamente divergentes entre sí.

La marcha ascendente de la pastoral a disciplina científica y teológica

La nueva importancia y significado de la pastoral general (fundamental)

La irradicación de la teología orientada a la predicación y la surgida asimismo de los movimientos bíblico y litúrgico, debía repercutir necesariamente en la «ciencia de la pastoral», sobre todo si se tiene en cuenta que ya a finales del siglo XIX esta ciencia comenzó a dar sólidas pruebas de una cierta flexibilidad y capacidad de adaptación. Como signo visible de esta vitalidad puede mencionarse la ramificación, establecida en la vertiente del siglo, de la pastoral en homilética, catequética y litúrgica, como respuesta a la doctrina de los tres ministerios[127]. Cierto que esta especialización tuvo que pagarse al precio del inconveniente de que, como consecuencia de la misma, quedaba un espacio relativamente angosto para la pastoral general, a la que se adornaba con el incoloro título de iniciación y cuyo contenido se reducía a una teoría sobre el estado de los pastores de almas, limitada básicamente a una serie de instrucciones prácticas para el ejercicio del ministerio pastoral.

Este objeto formal, tan acusadamente clerical, no sólo excluía toda referencia a la comunidad en su conjunto, sino que impedía, además, también en el aspecto formal, una elaboración auténticamente científica del contenido de este campo de estudio. De hecho, era más la enseñanza de una técnica que los pastores de

127. Cf. para este punto V. SCHURR, *Pastoraltheologie im. 20. bahrhundert*, en *Bilanz der Theologie* III, 371.

almas debían utilizar respecto de cada creyente particular que una orientación y una reflexión teológicas. Fue necesario un largo camino para lograr que este resto de la pastoral evolucionara hasta adquirir una forma completa y unos claros perfiles científicos y para que desarrollara de nuevo su función integradora respecto de las disciplinas parciales en que se había subdividido.

Esta marcha ascendente de la pastoral desde una instrucción práctica para los pastores de almas, destinada al asesoramiento individual de cada uno de los fieles puestos bajo sus cuidados, hasta la categoría de disciplina científica teológica, debe ser saludada sin ambages como uno de los progresos más positivos de la historia de la teología en la primera mitad del siglo XX. Este progreso se llevó a cabo, evidentemente, bajo la influencia de ciertas circunstancias exteriores (negativas: miseria social y espiritual del proletariado, distanciamiento entre las masas y la Iglesia; positivas: movimiento juvenil, bíblico, litúrgico). Pero su auténtico manantial estaba situado en un ámbito intrateológico, es decir, en el reconocimiento de la significación de la Iglesia y de la comunidad para que lo cristiano se realizara en un mundo que se estaba alejando progresivamente de la fe cristiana.

Las acciones, iniciadas en un ámbito extracientífico (Acción católica de Pío XI [1925], movimiento obrero; J. Cardijn 1912; H. Godin 1943; Juventud Obrera Cristiana, etc.), cristalizaron en una labor científica que, al principio, fue más bien de tanteo, por ejemplo en el *Précis de Théologie Pastorale de V. Lithard*[128], con su insistencia en la Acción católica, en la *Pratica Pastorale* de G. Stocchiero[129], que acentuaba la dedicación de la Iglesia al mundo, o en la *Aedificatio Corporis Christi* de C. Noppel[130], con su tendencia a insertar a los laicos en el apostolado jerárquico de la Iglesia y su concepción de una pastoral desarrollada por el conjunto de la comunidad.

Estas iniciativas fueron aceptadas, consolidadas y científicamente elaboradas por L. Bopp en su obra *Zwischen Pastoraltheologie und Seelsorgewissenschaft*[131], que incluía en el círculo de sus

---

128. París 1929, [3]1941.
129. Vicenza 1912, [5]1936.
130. Friburgo de Brisgovia 1937, [2]1949.
131. Munich 1937.

reflexiones de teología pastoral incluso los resultados del psicoanálisis, todavía por aquella época saludados con muchos recelos. Hablando en términos generales, puede decirse que las investigaciones de teología pastoral (como las de la teología moral) tuvieron en cuenta los resultados aportados por las ciencias humanas, y en especial por la psicología y la medicina [132].

Con todo, hasta la década de los años cuarenta no llegó a imponerse una idea básica auténticamente teológica (debido, y no en último término, a la revalorización de los conocimientos históricos sobre los caminos recorridos por las ciencias de la pastoral a partir de la ilustración). Se estableció, en efecto, que el objetivo propio de esta ciencia era «la comprensión teológica de la Iglesia, en cuanto agente de la pastoral, y de sus formas de acción» (F.X. Arnold). La idea teológica básica, que C. Noppel había descubierto en la exposición (muy atrayente en aquella época) del cuerpo de Cristo, se concretaba ahora en un «principio humano-divino». La intención profunda de la nueva concepción pretendía, de un lado, alejarse de la estrechez antropocéntrica de la pastoral de la ilustración y, del otro, arrinconar la idea dominante —considerada ilegítima— de la Iglesia como mediadora de salvación. Frente a ella, pasaba a un primer plano, en virtud del principio «humano-divino», la inmediatez de Dios, la referencia directa de toda acción salvífica, mientras que a la Iglesia se le reconocía sólo el carácter de instrumento (aunque, desde luego, de tipo personal). Esta definición del objetivo constituía una afortunada síntesis de las tendencias y corrientes entonces prevalentes en la teología dogmática, la teología bíblica, la liturgia y la historia. La unidad de la teología alcanzaba así una expresión inequívoca, pocas veces superada ni aun igualada en la época posterior.

Habla a favor del contenido religioso-teológico de este planteamiento básico de la pastoral, entre otras cosas, el fomento, también registrado por aquellos años, de una «pastoral desde el altar» (J. Pascher), que expone un elevado ideal, no concebido como simple *slogan*, con resultados muy eficaces, debido a su conexión con la orientación litúrgica de la época.

Inmediatamente antes del concilio Vaticano II, la remodelación

---

132. Pueden citarse, a título de ejemplo, la revista «Artz und Seelsorger» (desde 1925) y los trabajos de A. Niedermeyer sobre medicina pastoral.

científica de la pastoral fundamental consiguió un nuevo avance con la edición del *Handbuch der Pastoraltheologie*[133]. En él se desarrollaba, de forma expresa y acentuada, esta disciplina a partir de la esencia de la Iglesia y se definía su situación básica como «analítica teológica de la situación de la Iglesia» (K. Rahner). Esta concepción eclesiológica parece más amplia y completa que la fundamentación «humano-divina» o la personológica prevalente hasta entonces. En muchos aspectos, se anticipó a los resultados del «concilio pastoral», tal como se entendió a sí mismo el Vaticano II[134]. Por lo demás, el concilio confirmó estos resultados. Desde aquí se comprende bien el hecho de que en adelante la teología pastoral fuera entendida (asumiendo una idea de Schleiermacher) como la «corona»[135] de la ciencia teológica. Con todo, la evolución postconciliar ha mostrado también los peligros de esta pretensión de exclusividad subyacente en la mentalidad de que la teología, en su conjunto, está únicamente sometida a finalidades prácticas.

La renovación catequética

La nueva orientación *teológica,* con su valoración positiva de los conocimientos científicos universales, tuvo resultados especialmente beneficiosos también en la disciplina especial de la catequética, a la que se dedicó una particular atención, tal como cabía esperar en una época de general irrupción de la juventud y del singular aprecio de sus características psicológicas[136]. Es cierto que, en cuanto al contenido material, conservó su primacía el método deductivo, de análisis del texto, del catecismo corregido de Deharbe, con su predilección por la exposición racional y su actitud básicamente apologética. Puede citarse como ejemplo el *Ca-*

---

133. Dirigido por F.X. ARNOLD - K. RAHNER - V. SCHURR - L.M. WEBER - F. KLOSTERMANN, 4 vols., Friburgo de Brisgovia 1964-1969.

134. En este sentido, es de capital importancia la constitución pastoral *Gaudium et spes.*

135. Así V. SCHURR, *Pastoraltheologie im 20. Jahrhundert,* en *Bilanz der Theologie* III, 375.

136. Estas tendencias hallaron su expresion en la obra de E. SPRANGER, muy leída y apreciada también en los ambientes católicos, *Psychologie des Jugendalters,* Leipzig 1924, Heildelberg [27]1963; tr. cast. *Psicología de la edad juvenil,* reimpresa muchas veces.

tecismo católico (Catechismus catholicus) editado en 1930 (edición alemana en 1933) por el cardenal Gasparri, cuyo estilo, unilateralmente doctrinal y teórico, no respondía a las nuevas exigencias de la pedagogía, la didáctica y la psicología religiosa. Hasta los años treinta no se abrió paso, sobre todo en Alemania y Francia, un giro hacia la orientación kerigmática de la exposición que, enlazando con algunos ejemplos del período anterior a la neoescolástica (J.B. Hirscher y su orientación «historicosalvífica») intentaba, siguiendo una «discusión metódica» nada infecunda, una renovación basada en la teología, la Biblia, la predicación y los nuevos conocimientos pedagógicos.

También aquí el principio inspirador consistía en la síntesis de «religión y vida» [137], que actuaba como contrapeso de la anterior separación entre doctrina y vida y en contra de la orientación unilateralmente intelectualista de la enseñanza. En Alemania y en la mayoría de los restantes países europeos se abrió paso, tras superar una cierta resistencia inicial, el método catequético de Munich, acuñado por H. Stieglitz († 1920), que, asumiendo ideas de O. Willmann, desarrollaba los textos en tres niveles formales. El método fue también favorecido por ideas procedentes de otros campos, como el principio de la formación mediante el trabajo (según G. Kerschensteiner [† 1932]), que promovía, en formas nuevas, la actividad y la iniciativa personales de los alumnos y la enseñanza en grupo. A partir de la psicología y de la filosofía de los valores, se desarrolló también con mayor fuerza el «principio vivencial» en la enseñanza catequética. Aquí, los niveles o peldaños formales fueron modificados en la terna de vida, explicitación y desarrollo o realización de los valores.

En este campo fue de singular importancia la influencia de Austria, país especialmente interesado, desde los días del josefinismo, en la teología práctica. Ya el *Religionsbüchlein* (Librito de religión) publicado por J. Pichler en 1913 y ampliamente difundido en más de cincuenta idiomas, marcaba un distanciamiento respecto de la doctrina teórica que seguía el rumbo de la neoescolástica, para insistir en la predicación y en el llamamiento salvífico de carácter personal. Con todo, estos esfuerzos no lo-

137. Así rezaba el título de la recopilación de textos de las reuniones catequéticas de Munich, realizada por G. Götzel.

graron imponerse hasta los años treinta, cuando, en conexión con la pastoral general, se consiguió sentar las bases de una auténtica kerigmática material y de un método kerigmático igualmente material (M. Pfliegler, J.A. Jungmann). Aquí se configuraron bajo nuevas formas el cristocentrismo y la fundamentación bíblica, para convertirse en elementos estructurales de la enseñanza religiosa y de un método doctrinal temático, que hizo posible, además, una conexión más estrecha entre la catequesis y la enseñanza de la Sagrada Escritura. En términos generales, la catequesis alcanzó, en el curso de esta evolución, el *status* de una forma especial de la predicación, lo que no sólo demostraba la profunda raíz teológica de este movimiento, sino que también testificaba el poder inquebrantable de la convicción de fe para adaptar las tendencias de la kerigmática a los condicionamientos de la pedagogía educativa.

Es indudable que esta evolución habría sido de todo punto inimaginable sin los estímulos procedentes del espacio francés, donde, desde los días de la separación de Iglesia y Estado, se venía sintiendo la urgente necesidad de reformar a fondo la enseñanza de la religión, tanto en la forma como en el contenido. Con todo, estos propósitos no pudieron imponerse en la práctica hasta después de la primera guerra mundial (carta pastoral del obispo A. Landrieux de Dijon, 1922), cuando, además de aceptar el método de Munich, se acentuó con mucha mayor decisión la orientación historicobíblica e historicosalvífica. El *Catéchisme à l'usage des Diocèses de France* (1940, [2]1947), desarrollaba por vez primera el modelo de un catecismo específico por secciones doctrinales, con clara fundamentación en la Sagrada Escritura, con la introducción del año eclesiástico, la atención dispensaba a los elementos de una enseñanza activa y la orientación objetiva hacia la realización práctica interna en la oración y en la práctica religiosa. De aquí partieron decisivas orientaciones y estímulos para el *Katholischen Katechismus der Bistümer Deutschlands* (Catecismo católico de las diócesis de Alemania), publicado en 1955, tras diecisiete años de estudios preparatorios (versión castellana: *Catecismo católico,* Herder, Barcelona 1957, [23]1971). Su traducción casi a treinta idiomas le confirió una repercusión universal. Pero, poco después de finalizado el concilio Vaticano II, se consideró que ya

no se adecuaba a las exigencias de los tiempos, lo que es indicio no de su falta de calidad, sino más bien de la rapidez con que ha variado la situación y que hace casi imposible que los esquemas catequéticos pueden mantenerse a su mismo paso.

Así, después del concilio Vaticano II, y como consecuencia de los pluriformes intentos de adaptación, pero también a una con la aceptación del principio del pluralismo, volvió a encenderse la controversia del método, ya desatada a principios de siglo, que ponía a prueba la unidad de la catequética como ciencia. La eficaz tendencia hacia la antropología existencial derivada de estas corrientes provocó no sólo un cierto distanciamiento respecto de la kerigmática y de la interpretación de la Biblia, considerada como fundamentalista y biblicista, sino que entrañaba también el riesgo de nivelar la catequesis, como mediación kerigmática de la verdad de la fe, en favor de una información meramente doctrinal e historicorreligiosa y de un ofrecimiento que no desbordaba los límites de lo ético religioso. Es cierto que el concilio Vaticano II reconoció que la instrucción catequética era el primer medio en orden a la tarea educativa de la Iglesia [138], pero la puso previsoramente «al servicio de la palabra» [139] y no sancionó su orientación unilateralmente existencial o informativa.

El giro de la homilética hacia la kerigmática

Siguiendo la estela del florecimiento de la catequética y en cierto paralelismo con ella, se registró también en la homilética un movimiento de progreso, que se benefició asimismo de los impulsos de la teología histórica, bíblica y litúrgica. Las dificultades y la problemática del servicio eclesial a los hombres en la era de la masificación y de la moderna sociedad industrial tenían que reflejarse de forma particularmente dramática en el ministerio de la predicación de la Iglesia. La desproporción entre el gran esfuerzo desplegado en este campo y el éxito externo, hizo que aflorara a la superficie la impresión de una «decadencia» de la predicación, de la que se lamentaba ya la encíclica de Benedic-

138. *Gravissimum educationis* 4.
139. *Dei Verbum* 25.

to XI *Humani generis*, promulgada en el curso de la primera guerra mundial (1917). Pero, frente a aquella decadencia, esta encíclica no pudo oponer ninguna resistencia sustancial. El hecho no se debía sólo a las aciagas circunstancias del momento, poco propicias a conceder amplia resonancia a un documento doctrinal pontificio, sino más bien, y sobre todo, a la ausencia de un fundamento teológico de la homilética, que seguía dependiendo básicamente de la idea de una «teoría de la elocuencia sagrada» [140]. No eran pequeños ni el interés por la predicación ni los esfuerzos por conseguir una mayor eficacia para ella, como lo prueba la floración de revistas especializadas [141], de instrucciones sistemáticas [142], de medios auxiliares prácticos [143] y de guías de teología espiritual [144]. Estos esfuerzos fueron dirigidos en la práctica por una serie de magníficos predicadores (el obispo P.W. Keppler [† 1926], A. Donders [† 1944], el cardenal Faulhaber [† 1952], R. Guardini [† 1968] [145] y otros), cuya actuación no dejó de tener su eco, sobre todo en la Alemania de la época nacionalsocialista. Aunque resulta algo exagerado calificar a la época subsiguiente a la primera guerra mundial de «edad de oro de la homilética» [146], es indudable que esta denominación encierra, considerada en su conjunto, una correcta valoración de los esfuerzos desplegados durante aquellos años.

Sólo se captan los factores nuevos y esenciales de este esfuerzo cuando se considera su fundamento bíblico y teológico. Frente a los anteriores intentos de la homilética en torno a la predicación, que eran básicamente de tipo formal y retórico (aunque sin olvidar, por supuesto, el contenido religioso), se produjo también, a finales del primer tercio del siglo XX, y en el marco del desarrollo de la pastoral fundamental, una aplicación de lo kerigmático a la

---

140. Así el título de una obra de J. JUNGMANN, en dos vols., que tuvo importancia en su tiempo, Friburgo de Brisgovia 1877, ⁴1908.

141. Cf., entre otras, *Kirche und Kanzel*, Paderborn 1918-1943; *Chrysologus*, Paderborn 1860-1939.

142. Así, por ejemplo, F. SCHUBERT, *Grundzüge der Homiletik*, Graz ³1934.

143. Entre otros, y en lugar destacado, A. KOCH, *Homiletisches Handbuch*, 12 vols., Friburgo de Brisgovia 1937ss; ed. castellana con adaptación por A. SANCHO, *Docete*, 8 vols., Herder, Barcelona 1954, ³1963.

144. Cf., entre otros, D. SERTILLANGES, *Verkündiger des Wortes*, Salzburgo 1936.

145. Ha valorado recientemente la importancia de R. Guardini en este campo FR. WECHSLER, *Romano Guardini als Kerygmatiker*, Paderborn 1973.

146. Así V. SCHURR, o.c. 385.

predicación, como su principio material y formal. De este principio derivó la vinculación del contenido de la predicación a la Escritura, lo que en la práctica desembocó en el redescubrimiento de la homilía como forma estrechamente dependiente de la lectura y la interpretación de la Biblia; también se derivaron del mismo principio, en cuanto al aspecto formal, el carácter personal de la alocución, la autoridad de Cristo inserta en la palabra y la convicción de la eficacia casi sacramental de esta palabra en los creyentes. Para la elaboración teórica de estos principios teológicos sirvieron de hilo conductor los trabajos de J.A. Jungmann [147] y otros autores. En cuanto a la aplicación práctica de los principios básicos, fueron un elemento muy significativo las explicaciones para la predicación, de muy considerable nivel, de Fr. Tillmann [148].

Después de la segunda guerra mundial, el fundamento teológico de la kerigmática conoció un ulterior fortalecimiento merced a la dogmática y una profundización a través del desarrollo de una «teología de la palabra», que no pueden comprenderse si no se tienen en cuenta las iniciativas de la teología de la palabra del mundo protestante [149]. También este encuentro entre la homilética y la dogmática puede servir de ejemplo de aquella conciencia de la unidad de las diversas disciplinas teológicas que tanta importancia tuvo en la situación de la teología de la época en su conjunto.

Por lo demás, después de la segunda guerra mundial, y en virtud de la irrupción de la idea de la historicidad radical en el pensamiento teológico (desmitologización), de la inclinación hacia el existencialismo filosófico y teológico y de la aparición de la reflexión sobre el fenómeno de la secularización, empezaron a dejarse sentir las insuficiencias de aquella kerigmática. Estas insuficiencias no se referían tan sólo a la fundamentación exegética, precrítica y un tanto ahistórica (como se advierte especialmente en la interpretación de la vida de Jesús del atrayente libro de

---

147. *Die Frohbotschaft und unsre Glaubensverkündigung*, Ratisbona 1936.

148. *Die sonntäglichen Evangelien*, Dusseldorf 1918, [9]1965; siguieron, en 1921 ([5]1950) las explicaciones a las epístolas dominicales y, en 1940 ([2]1950) explicaciones a las epístolas y evangelios de los días festivos.

149. Cf., entre otros, O. SEMMELROTH, *Wirkendes Wort Zur Theologie der Verkündigung*, Francfort del Meno 1962.

Guardini *Der Herr)*[150], sino también a la pretensión de autoridad de aquella kerigmática y a su falta de penetración en el modo de ser de los destinatarios del mensaje, que no podían seguir siendo considerados como simple «objeto» del discurso, sino que debían ser cada vez más alcanzados en su medio ambiente secularizado. Pero respecto de estas objeciones críticas, aún más acentuadas después del concilio Vaticano II —a pesar de que el concilio, con su fundamental y prudente postura, aceptó y sintetizó todos estos impulsos— cabe pensar que, si bien presentaban correctamente los problemas de aquella kerigmática, estaban muy lejos de resolverlos. Existe incluso la impresión de que las soluciones radicales (la predicación como información o como una especie de teología política) parecen más bien un retroceso y una desviación respecto del centro. En conjunto, una mirada retrospectiva sobre los esfuerzos homiléticos y teológico-pastorales de la época anterior al concilio puede comprobar un hecho, que afectó de alguna manera al desarrollo de la teología: la tentativa de lanzar un puente de comunicación con los hombres creyentes de aquella época, la mediación con el espíritu del tiempo, se consiguió, en términos generales, bastante bien y tal vez incluso mejor que en la teología moderna, con su acentuado y explícito deseo de modernidad y de adaptación al espíritu del tiempo, respecto del cual la ciencia teológica (tal como enseña la experiencia histórica) no sólo puede «seguir sus pasos», sino que también debe «hacerle frente».

La nueva fundamentación de la liturgia como teología del culto

El movimiento ascensional más espectacular y el más perceptible de cara al exterior en la primera mitad del siglo correspondió indiscutiblemente a la liturgia. Durante este período pasó de ser ciencia teológica marginal que, antes de la constitución *Deus scientiarum Dominus* (1931) quedaba encuadrada entre las disciplinas auxiliares de la teología[151] a la posición de disciplina prin-

150. Se trata de una serie de reflexiones sobre la persona y la vida de Jesucristo, Wurzburgo 1937, [13]1964, versión castellana: *El Señor*, Rialp, Madrid [6]1965.

151. Este hecho se debía también en parte al puesto que se le asignaba en el CIC, can. 1365, § 2

cipal, importante e imprescindible[152], que le asignó el concilio Vaticano II. En este punto, los impulsos originarios que pusieron en marcha esta evolución tan decisiva para el moderno catolicismo no se situaban en un espacio meramente científico, aunque, tras un período de tanteo, también esta ciencia se abrió a las nuevas fuerzas en acción, las reguló y fue, a su vez, influida por ellas (cf. cap. IX).

Bajo el impulso del movimiento litúrgico, también la ciencia litúrgica desarrolló una excepcional actividad, que ya no se limitaba a trabajos históricos sobre las fuentes, tal como habían sido llevados a cabo desde la vertiente de siglo, siguiendo la estela del creciente interés por las cuestiones históricas[153]. Ahora la ampliación y profundización del trabajo desembocó en una especie de «teología del culto», que, asumiendo el pensamiento eclesiológico y sacramental, también muy poderoso en este período, proporcionó el fundamento teológico del movimiento pastoral práctico. Alimentaba el propósito de poner de relieve el caudal teológico encerrado en las fuentes litúrgicas, con la intención no sólo de conseguir un análisis más profundo del mismo, sino de hacer que fructificara en beneficio de la vida de fe. Esta intención fue resumida más tarde por Pío XII en el lema —tomado también de la tradición— de la *lex supplicandi*, que debía ser determinada por la *lex credendi*[154]. Siguiendo esta orientación, surgieron una serie de reflexiones que intentaban captar los aspectos esenciales de «el espíritu de la liturgia»[155], la conexión entre «liturgia y reino de Dios»[156], el sentido de la eucaristía[157] y de los sacramen-

---

152. *Sacrosanctum Concilium* 16.

153. En este sentido, son ejemplares los trabajos y ediciones. en parte llevados a cabo desde una perspectiva global de la historia de la Iglesia, de A. FRANZ († 1916), *Die Messe im deutschen Mittelalter*, Friburgo de Brisgovia 1962, M. FÉROTIN, *Liber mozarabicus Sacramentorum*, París 1912; C. MOHLBERG († 1963), *Liber sacramentorum Romanae Ecclesiae ordinis anni circuli*, Roma 1960; *Missale Gallicanum Vetus*, Roma 1958.

154. Encíclica *Mediator Dei* (1947).

155. R. GUARDINI, *Vom Geist der Liturgie*, Friburgo de Brisgovia 1918, [19]1957; versión castellana: *El espíritu de la liturgia*, Araluce, Barcelona [3]1962; *Liturgische Bildung*, Rothenfels 1923.

156. Cf. sobre este tema J. KRAMP, *Messliturgie und Gottesreich. Darlegung und Erklärung der kirchlichen Messformulare*, 3 vols., Friburgo de Brisgovia 1921, [5]1922.

157. Pueden citarse como modelos de esta orientación liturgicoteológica: J.A. JUNGMANN, *Die liturgische Feier. Grundsätzliches und Geschichtliches über Formgesetz der Liturgie*, Ratisbona 1939; J. PASCHER, *Eucharistia. Gestalt und Vollzug*, Münster 1947.

tos[158], todo lo cual contribuyó además al enriquecimiento de la teología dogmática. En esta labor de fundamentación teológica volvió a tener una decisiva importancia la teoría de los misterios de O. Casel († 1948)[159], cuya discusión sirvió para dar impulso a los trabajos en torno al esclarecimiento teológico del sacrificio de la misa y de la realidad sacramental[160].

No fue el mérito menor de este intento de profundización teológica haber impedido que las tendencias litúrgicas sucumbieran al riesgo —siempre posible— de meras ceremonias externas, carentes de contenido, y haber contribuido a disipar los temores y las resistencias (a veces muy pronunciadas) contra este movimiento[161]. Finalmente, la encíclica litúrgica *Mediator Dei* (1947) de Pío XII aportó una aclaración que debe entenderse en sentido positivo. En ella se dejaba ya ver claramente la voluntad de introducir reformas en la liturgia, mientras que los esfuerzos prácticos realizados hasta entonces, por ejemplo respecto del canto coral gregoriano[162] y de la música religiosa[163] se inspiraban más bien en una intención restauradora. El papa introdujo reformas nada insignificantes, entre otras las aprobación de numerosos rituales con textos y cantos en las lenguas populares, la utilización de una nueva traducción de los salmos *(Psalterium Pianum)*, y, sobre todo, la renovación de la liturgia cuaresmal y pascual. El hecho de que estas reformas fueran precedidas o acompañadas por el trabajo de investigación, reanudado con nueva intensidad tras la segunda guerra mundial[164] y por la actividad de institutos

---

158. J. PINSK, *Die sakramentale Welt*, Friburgo de Brisgovia 1938.

159. Además de los trabajos citados en la nota 31, merecen especial atención algunas secciones póstumas de la que puede considerarse como «la obra de su vida»: *Das christliche Opfermysterium. Zur Morphologie und Theologie des eucharistischen Hochgebetes*, public. por V. WARNACH, Graz - Viena - Colonia 1968.

160. Informa sobre los resultados hasta el fin de la segunda guerra mundial TH. FILTHAUT, *Die Kontroverse über die Mysterienlehre*, Warendorf 1947.

161. Daba expresión a estos temores y tensiones el folleto de J. KASSIEPE, *Irrwege und Umwege im Frömmigkeitsleben der Gegenwart*, Wurzburgo 1940.

162. La reforma del canto coral recibió un nuevo impulso gracias al *motu proprio* de Pío X del año 1904 y al decreto de 29 de abril de 1911.

163. Cf. el *motu proprio* sobre la música eclesiástica *Tra le sollecitudini*, de 22 de noviembre de 1903.

164. Pueden citarse, a título de ejemplo: J.A. JUNGMANN, *Missarum Sollemnia*, Viena 1948, [5]1962; versión castellana: *El sacrificio de la misa*, Madrid 1951, [4]1965; *Liturgisches Jahrbuch* (1950ss); la revista litúrgica francesa «La Maison-Dieu» (1945ss); M.A.P., SCHMIDT, *Introductio in Liturgiam occidentalem*, Roma - Friburgo de Brisgovia - Barcelona 1960; C. VAGAGGINI, *El senso teologico della Liturgia*, Roma 1957; versión castellana:

litúrgicos de nueva fundación[165] y de numerosos congresos litúrgicos[166] confirió a la ciencia litúrgica una significación teológica plenamente valorada por el concilio Vaticano II. Las reformas apuntadas o incluso realizadas por el concilio multiplicaron los cometidos de esta disciplina. Lo que entonces no podía preverse es que llegaría un momento en el que, en la era que iniciaba el concilio, cuando «el movimiento litúrgico» comenzó a desbordarse y desencadenó una oleada de experimentación y adaptación más de una vez desbordada, la ciencia litúrgica se vería obligada a volver de nuevo la mira al «espíritu de la liturgia» (R. Guardini) y a los fundamentos teológicos de su esencia como *Opus Dei*.

El proceso de crecimiento y expansión de la ciencia litúrgica, descrito (no sin intención) al final de este corte trasversal a través de la historia de la teología de la primera mitad del siglo XX, no puede servir —por ser el más alto valor alcanzado— de base para un juicio valorativo de la evolución total de la teología de la época, ya que, obviamente, una evolución no avanza con la misma velocidad en todos los frentes. Por consiguiente, cualquier juicio de valor global de este período debe hacerse con mucha cautela. De todas formas, esta valoración no es negativa: medida por el criterio de lo científico, los resultados de la labor histórico-crítica de la teología no fueron nada desdeñables. En el ámbito dogmático no puede pasarse por alto la tendencia hacia una concepción y afirmación de la verdad de la fe más viva, aunque fueron ciertamente muy escasas las grandes síntesis. Por lo que hace a la posición de esta teología frente a la Iglesia, actuó, en conjunto, más como órgano al servicio del cuerpo de la doctrina y de la fe que como instancia crítica. De ahí que sus llamadas a la reforma fueran moderadas, aunque fue cabalmente esta moderación la que permitió que aquellas llamadas fueran eficaces en la Iglesia y ejercieran notable influjo en los creyentes.

La postura de esta teología frente al movimiento ecumenista

El sentido teológico de la liturgia, BAC, Madrid ²1965, C. FLORISTÁN, *El año litúrgico*, Barcelona ²1966

165. En Alemania: el Instituto litúrgico de Tréveris (desde 1947); en Francia el Centre de Pastorale Liturgique de París (desde 1947); en Italia, el Centro di Azione Liturgica de Génova (1947).

166. Pueden mencionarse, como hitos más importantes: Francfort 1950; Munich 1955; Asís 1956; Nimega 1959.

y frente al mundo aparece hoy, a los ojos de un observador contemporáneo, y considerada en su conjunto, como acusadamente introvertida, demasiado referida a sí misma y con escasa voluntad de apertura. Cierto que entre sus propósitos entraba también la «recuperación del mundo» [167], pero no, en un primer estadio, por el camino de actividades y declaraciones exteriores, sino más bien por el camino interior hacia la profundización del misterio de la salvación, que era el objeto propio de su trabajo. Existía aquí ciertamente el peligro de un predominio del elemento «sapiencial», «contemplativo», en detrimento de la acción directa, dirigida al mundo, una acción de la que esta teología supo reconocer, con sobriedad, los límites. Su actitud era más realista que la sustentada por el generoso optimismo de un A. Ehrhard a principios de siglo. Bajo la impresión de las fuerzas nefastas que irrumpieron en las dos guerras mundiales, esta teología no podía admitir tan fácilmente que el mundo moderno había abandonado su aversión al cristianismo.

Con todo, y a despecho de sus limitaciones, esta teología preparó y allanó los caminos del concilio de «la apertura de la Iglesia al mundo».

---

167. Así el título de un libro de O. BAUHOFER, Friburgo de Brisgovia 1937, que ejerció gran influencia en su tiempo.

IX. LOS MOVIMIENTOS INTRAECLESIÁSTICOS Y SU ESPIRITUALIDAD

Por Erwin Iserloh

Profesor de la Universidad de Munster

BIBLIOGRAFÍA: *Movimiento litúrgico:* O. ROUSSEAU, *Histoire du mouvement liturgique,* París 1945; A. MAYER-PFANNHOLZ, *Das Kirchenbild des 19. Jahrhunderts und seine Ablösung,* en «Die Besinnung» 3 (1948) 124-144; A.L. MAYER, *Die Stellung der Liturgie von der Zeit der Romantik bis zur Jahrhundertwende,* en ALW III-1 (1953) 1-77; id., *Die geistesgeschitliche Situation der liturgischen Erneuerung in der Gegenwart,* en ALW IV-1 (1955) 1-51; E. ISERLOCH, *Die Geschichte der Liturgischen Bewengung,* en «Hirschberg» 12 (1959) 113-122; B. FISCHER, *Das «Mechelner Ereignis» vom. 23. 9. 1909,* en LJ 9 (1959) 203-219; J. WAGNER, en LThK VI (²1961) 1097-1100; F. KOLBE, *Die Liturgische Bewegung,* Aschaffenburg 1964; L. BOUYER, *Don Lambert Beauduin. Un homme d'Église,* Tournai 1964; F. HENRICH, *Die Bünde katholischer Jugendbewegung. Ihre Bedeutung für die liturgische und eucharistische Erneuerung,* Munich 1968 (con bibl.), TH. MAAS-EWERD, *Die Krise der liturgischen Bewegung in Deutschland,* Ratisbona 1977.

Acción católica: E. SCHLUND, *Die Katholische Aktion, Materialien und Akten,* Munich 1928; F. MAGRI, *L'Azione Cattolica in Italia,* 2 vols., Milán 1953; K. RAHNER, *Sobre el apostolado seglar,* en Escritos de Teología II, Taurus, Madrid ³1967, 349ss; Y. CONGAR, *El apostolado de los laicos,* Studium, Madrid 1975; id., *Jalones para una teología del laicado,* Estela, Barcelona 1969; L. TROMP, *De laicorum apostolatus fundamento, indole, formis,* Roma 1957; F. KLOSTERMANN, *Das christliche Apostolat,* Innsbruck 1962; id., *Acción católica,* en *Sacramentum Mundi* I, 15-24.

Piedad eucarística: J.A. JUNGMANN, *Eucharistiefeier und Frömmigkeit,* en LJ 5 (1955) 96-104; id., *Corpus mysticum. Gedanken zum kommenden Eucharistischen Weltkongress,* en StdZ 164 (1958-1959) 401-409; F. HOFMANN, *Eucharistie und Frömmigkeit,* en LJ 5 (1955) 105-119; H. FISCHER, *Eucharistiekatechese und Liturgische Erneuerung. Rückblick und Wegwei-*

sung, Düsseldorf 1959; *Statio Orbis. Eucharistischer Weltkongress 1960 in München*, 2 vols., Munich 1960 (bibliogr.); J. RATZINGER, *Der Eucharistischer Weltkongress im Spiegel der Kritik*, en *Statio Orbis* I, 227-242; R. AUBERT, *Los congresos eucarísticos de León XIII a Pablo VI*, en «Concilium» 1 (1965) I, 129-136.

Devoción al Corazón de Jesús: A. HAMON, *Histoire de la dévotion au Sacré Coeur*, 5 vols., París 1923-1939; H. RAHNER, *Grundzüge einer Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung*, en ZAM 15 (1943) 61-83; R. GRABER, *Das Herz des Erlösers*, Innsbruck 1949; J. STIERLI y otros, *Cor Salvatoris*, Herder, Barcelona 1958; A. BEA - H. RAHNER y otros, *Cor Jesu*, 2 vols., Roma 1959 (bibliogr.); R. GRABER, *Die Herz-Jesu-Verehrung in der Krise der Gegenwart*, Eichstätt 1962.

Piedad mariana: H.M. KÖSTER, *Die Magd des Herrn. Theologische Versuche und Überlegungen*, Limburg 1947; P. STRÄTER, *Katholische Marienkunde* I-III, Paderborn 1947-1951; K. RAHNER, *Probleme heutiger Mariologie*, en *Aus der Theologie der Zeit*. Ratisbona 1948; O. SEMMELROTH, *Urbild der Kirche. Organischer Aufbau des Mariengeheimnisses*, Wurzburgo ²1950; R. GRABER (dir.), *Die marianische Weltrundschreiben der Päpste in der letzten hundert Jahren*, Wurzburgo 1951; O. SEMMELROTH, *Maria oder Christus?*, Francfort 1954; C. FECKES (dir.), *Die heilgeschichtliche Stellvertretung der Menschheit durch Maria*, Paderborn 1954; M. DE PIERRE, *Bernadette. Die wahre Geschichte von Lourdes*, Friburgo de Brisgovia 1954; H. PECHL (dir.), *Maria im Lichte der Glaubenswissenschaft*, Munich 1955; J. GOUBERT - L. CRISTIANI, *Marienerscheinungen*, Recklinghausen 1955; K. RAHNER, *María madre del Señor*, Herder, Barcelona 1967; P. STRÄTER, *Maria im Reiche Christi*, Paderborn 1958; A. MÜLLER, *Fragen und Aussichten der heutigen Mariologie*, en *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln ²1958, 301-317; *Mariologische Studien*, edit. por la Deutsche Arbeitsgemeinschaft für Mariologie, I-III, 1962-1964; R. RUSCH, *Mariologische Wertungen*, en ZKTh 85 (1963) 129-161; H. GRAEF, *María. La mariología y el culto cristiano a través de la historia*, Herder, Barcelona 1968; L. LAURENTIN, *La question mariale*, Éd de Seuil, París 1963; W. BEINERT, *Heute von Maria reden?*, Friburgo de Brisgovia 1973; id. (dir.), *Maria heute ehren. Eine theologisch-pastorale Handreichung*, Friburgo de Brisgovia 1977. Extensa bibliografía en M. SCHMAUS, *Kath. Dogmatik* V, Munich ²1961; versión castellana: *Teología dogmática*, Rialp, Madrid ²1963.

Institutos seculares: H.U. VON BALTHASAR, *Der Laie und der Ordensstand*, Friburgo de Brisgovia 1949; J. ZÜRCHER, *Päpstliche Dokumente zur Ordensreform*, Einsiedeln 1954; R. VOILLAUME, *Au coeur der masses. La Vie religieuse des petits Frères du Père Foucould* (col. «Rencontres») 1951; J. BEYER (dir.), *De institutis saecularibus. Documenta*, Roma 1962; J. KERKHOFS, *Aspects sociologiques du sacerdoce*, en NRTh 82 (1960) 289-299; H.A. TIMMERMANN, *Die Weltgemeinschaften im deutschem Sprachraum*, Einsiedeln 1963; J. BEYER, *Als Gott geweiht*, Einsiedeln 1964;

A. WIENAND (dir.), *Das Wirken der Orden und Klöster in Deutschland*, 2 vols., Colonia 1964; *«Opus Dei» — Für und Wider*, Osnabrück 1967; W. MENGES, *Die Ordensmänner in der Bundesrepublick Deutschland*, Colonia 1969; R. HOSTIE, *Vie et mort des ordres religieux*, París 1972; A. MENNINGEN, *Christ in welthafter Existenz. Die theol. Grundlagen der Säkularinstitute Schönstatts*, Vallendar [2]1968.

Sacerdotes obreros: H. PERRIN, *Journal d'un prêtre ouvrier en Allemagne*, París 1945; A. DANSETTE, *Destin du catholicisme français, 1926-1956*, París 1957; A. COLLONGE, *Le scandale du XXe siècle et le drame des prêtres ouvriers*, París 1957; M.R. (JACQUES) LOEW, *Journal d'une mission ouvrière 1941-1959*, París 1959; G. SIEFER, *Die Mission der Arbeiterprister*, 1960 (con bibliogr.); id., *Les prêtres ouvriers*, París 1954.

En los años subsiguientes a la primera guerra mundial apareció en Europa central una serie de nuevos puntos de vista e incluso una amplia y profunda renovación de la vida religiosa y eclesial. Las causas fueron múltiples: en primer lugar, comenzaba a dar sus frutos la labor de interiorización y consolidación de la vida eclesial promovida por los papas Pío IX, León XIII y, a comienzos del siglo XX, Pío X. Aunque muy diferentes en carácter, modo de gobierno y objetivos, cada uno de estos pontífices aportó su peculiar contribución. Lo que durante mucho tiempo había sido considerado muerto, demostró poseer una gran vitalidad. La vivencia de la guerra y del hundimiento de la cultura liberal individualista basada en la creencia de un progreso ininterrumpido abría una nueva puerta para la trascendencia, para las verdades de la revelación dadas de antemano y para la configuración de la vida religiosa en la comunidad de la Iglesia. Con los títulos de sus obras *Auferstehung der Metaphysik* (La resurrección de la metafísica, 1920) y *Die Rückkehr des deutschen Katholizismus aus dem Exil* (La vuelta del exilio del catolicismo alemán, 1924) el filósofo Peter Wust (1884-1940) acertó a crear un lema que sería válido también para otros ámbitos. La llamada de la época hacia el «espíritu de la totalidad» (Julius Langbehn), el deseo de lo orgánicamente adulto, de lo vital, como lo verdaderamente real y creador, en contra del intelectualismo y del materialismo, del aislamiento y del desarraigo, la vuelta a lo original, a las fuentes, lejos de lo artificial, de lo desviado, de lo meramente imaginado, se dio la mano con la nueva conciencia de unas fuerzas religiosas que despertaban.

Estas fuerzas se reflejaron sobre todo en el movimiento litúrgico, el movimiento bíblico y el movimiento seglar, apoyados todos ellos en una nueva conciencia de la Iglesia. No se trataba de corrientes simplemente yuxtapuestas, distanciadas entre sí, sino que más bien actuaban de consuno y se respaldaban unas a otras. En sus orígenes, estas nuevas fuerzas afectaron sólo a reducidos círculos de universitarios y a los jóvenes pertenecientes a las ligas del movimiento juvenil católico. Las amplias capas de las comunidades seguían cultivando, por su parte, una vida religiosa que se caracterizaba por las formas de piedad propias del siglo XIX: devoción al santísimo Sacramento del altar, al corazón de Jesús y a la virgen María, madre de Dios. Pero la evolución de los años 1920 a 1950 estuvo marcada por el hecho de que estas formas de piedad, más bien tradicionales, recibieron la influencia de la reorientación a la Sagrada Escritura, a la teología de los padres y a la liturgia de la Iglesia, así como al cristocentrismo inserto en esta orientación.

EL MOVIMIENTO LITÚRGICO

Los inicios del movimiento litúrgico se sitúan en el siglo XIX y están estrechamente relacionados con la renovación del monacato benedictino. La abadía belga de Maredsous, fundada (1872) a partir de Beuron (1863), publicó en 1882 un Misal popular *(Missel des Fidèles)*. Anselm Schott (1845-1896), que había pasado algún tiempo en Maredsous debido a la supresión temporal de Beuron durante el *Kulturkampf*, siguió, en 1884, el ejemplo belga, y editó también su *Messbuch*, con la intención, decía en el prólogo, de «colaborar un poco a que el rico tesoro de oraciones de la Iglesia, consignado en su sagrada liturgia, fuera cada vez más accesible y más familiar a los fieles».

También partió de Bélgica el movimiento litúrgico, entendido como participación activa de los fieles en la liturgia de la Iglesia. En este campo se contaba ya con las iniciativas previas de los decretos de Pío X de 1903 y 1904 sobre el canto coral y de 1905 sobre la comunión temprana y frecuente. De acuerdo con su lema «Renovarlo todo en Cristo», el papa buscaba la renovación y con-

firmación del espíritu cristiano en los creyentes. «Ahora bien, la primera e insustituible fuente de la que este espíritu bebe —acentuaba el pontífice en su *motu proprio* de 1903— es la participación activa de los fieles en los sagrados misterios y en la oración solemne y pública de la Iglesia»[1].

El padre Lambert Beauduin († 1960), benedictino de Mont César, se sintió profundamente atraído por estas ideas del papa. Ya antes de su ingreso en la orden (votos en 1907), había sido sacerdote secular en Lieja y había pertenecido a los *Aumôniers du Travail*, hermandad sacerdotal de pastores de almas de los ambientes obreros. De acuerdo con sus actividades anteriores, también como benedictino siguió trabajando en el campo de la liturgia popular, movido por la intención de desbordar el reducido marco de los círculos universitarios, para llegar hasta las comunidades de base. En el Congreso de las asociaciones católicas, inaugurado por el cardenal Mercier en 1909 en Malinas, Beauduin pidió que se difundiera ampliamente el *Misal* como libro de oración y que se tradujera a las lenguas populares al menos el texto completo de la misa y de las vísperas dominicales. En un inspirado discurso, un hombre seglar, el profesor de historia Gottfried Kurth († 1916) calificó aquel congreso como el «acontecimiento de Malinas»[2]. En su alocución, Kurth atribuyó la ignorancia religiosa a la ignorancia —aún mayor— litúrgica. «Dad, dijo, comprensión a los creyentes y, por consiguiente, amor a los misterios que celebran, ponedles el *Misal* en las manos y sustituid por él tantos libros mediocres de oración.» El Congreso aprobó con entusiasmo aquella propuesta. A las pocas semanas, en adviento, se publicaba ya el primer número —de amplia difusión— de «La Vie liturgique», pequeño folleto que ofrecía los textos litúrgicos con sus correspondientes explicaciones.

En Alemania, en un primer momento, el movimiento litúrgico quedó circunscrito a los círculos universitarios. La dirección espiritual partía de la abadía de Maria Laach, bajo el abad Ildefons Herwegen (1874-1946). El año 1913 celebró la semana santa

---

1. ASS 36 (1903-1904) 388.

2. B. FISCHER, *Das «Mechelner Ereignis» von 23.9.1909*, en LJ 9 (1959) 203-219; E. ISERLOH. *Die Geschichte der Liturgischen Bewegung*, en «Hirschberg» 12 (1959) 113-122, 115.

con un grupo de universitarios, entre los que había hombres como el más tarde canciller del Reich Heinrich Brüning y el ministro de asuntos exteriores de Francia Robert Schuman [3], a quienes descubrió la liturgia como fuente de la piedad. También en Maria Laach se celebró en 1918 la primera «misa comunitaria», como «misa recitada» o más bien «dialogada».

La juventud católica, arrastrada por el generalizado movimiento juvenil alemán, primero en el *Quickborn*, bajo la guía de Romano Guardini, luego en el movimiento escolar *Neudeutschland* y finalmente en las asociaciones de jóvenes y en el *Sturmschar* de Ludwig Wolker (1871-1955), acogió con entusiasmo la nueva forma litúrgica. En la liturgia halló esta juventud el cumplimiento de sus anhelos de comunidad según una forma más esencial y auténtica, en la religión se encarnaba en símbolos sacros. A su vez, se ayudó del movimiento litúrgico, con su impulso vital y despreocupado, para vencer las resistencias, los abusos e incluso los recelos teológicos. Aquella práctica litúrgica que crecía y se desarrollaba de forma espontánea estuvo desde el principio acompañada y explicada por una teología que unía, a una investigación estrictamente científica —que no descuidaba los aspectos históricos y arqueológicos— la predicción y la piedad. Ejerció una considerable y permanente influencia en este campo de la formación litúrgica Romano Guardini (1885-1968), con sus libros *Vom Geist der Liturgie* (1918; *El espíritu de la liturgia*, Araluce, Barcelona ^{3}1965); *Liturgische Bildung* (1923), *Von heiligen Zeichen* (1927) y la introducción bíblico-teológica *Der Herr* (1937; *El Señor*, Rialp, Barcelona ^{6}1965). Aunque Guardini inducía con sus obras a la lectura y meditación de la Sagrada Escritura, contribuyó también en muy buena medida a que se tomara en serio el mundo y se le interpretara con los ojos de la fe. Profesor en Berlín, desde 1923, de «filosofía de la religión y visión católica del mundo», entendía esta última como «la unidad de aquella mirada que contempla desde la fe la realidad viviente».

Los textos del ordinario de la misa, editados por las tres asociaciones antes mencionadas, para facilitar la oración en común de la misa comunitaria, constituyen un buen ejemplo de la creciente

3. R. SCHUMAN, *Ein Blatt dankbarer Erinnerung*, en LJ 9 (1959) 194.

experiencia litúrgica y religioso-pedagógica. El *Gemeinschaftliche Andacht zur Feier der heiligen Messe* (Ejercicio devoto para la celebración comunitaria de la santa misa), editado por Guardini en 1920, añadía al texto paráfrasis explicativas. La *Missa*, editada en 1924 por el padre Joseph Kramp (1886-1940) para uso de la liga *Neudeutschland*, daba ya los textos de toda la misa, desde el introito hasta el último evangelio (con la única excepción del canon), de forma que se pudieran recitar en voz alta, sin hacer distinción entre lo que se consideraba oración pública del celebrante y de la comunidad y lo que era oración privada del sacerdote. Este librito era indicio de un primer desbordamiento, que opinaba que el carácter comunitario de la misa se expresaba en el hecho de que todos lo rezaban todo. De ahí derivaba el riesgo de reducirlo todo a un ejercicio vacío en voz alta, suministrando excelentes argumentos a los críticos. El *Kirchengebet* (Oración de la Iglesia), editado en 1928 por Ludwig Wolker, hizo suyos, sobre todo en las ediciones posteriores, los nuevos conocimientos, y se preguntaba, por consiguiente, qué oraciones competen al sacerdote, al lector o la comunidad, y cuáles deben ser recitadas en voz baja. Las traducciones del *Kirchengebet*, cuyas ediciones alcanzaron millones de ejemplares, fueron aceptadas en las reelaboraciones de los libros de oración diocesanos.

Este camino del movimiento litúrgico hacia las comunidades de base fue recorrido también, en el espacio lingüístico alemán, por el *Volksliturgische Apostolat* de Klosterneuburg de Viena, dirigido por Pius Parsch (1884-1954). Sirviéndose de una imprenta propia, Parsch editó los textos de la liturgia dominical (25 millones de ejemplares hasta 1930) «para acercar al pueblo sencillo al culto de la Iglesia». Expuso el auténtico sentido de la liturgia, como nueva forma de piedad cercana a la Biblia, en libros como *Das Jahr des Heiles* (1923, [14]1952-58 [3 vols.]), *Lernt die Messe verstehen* (1931) y en las revistas «Bibel und Liturgie» (1926ss) y «Lebe mit der Kirche» (1928ss).

«Liturgia popular y pastoral» fueron también los puntales en que se apoyaba la comunidad de trabajo de los párrocos de las grandes ciudades, como Georg Heinrich Hörle (1889-1942) en Francfort, Konrad Jacobs (1874-1931) en Mülheim del Ruhr, Joseph Könn en Colonia (1876-1960) y el Oratorio de San Felipe Neri,

fundado en Leipzig en 1930. Partiendo del axioma de que toda participación debe hacerse a tenor de las posibilidades de los participantes, se buscaba una celebración de la misa y un rezo del breviario que tuviera en cuenta tanto a la liturgia como a la comunidad. Se llegó así a la «oración cantada en la misa» y al «prefacio alemán», en el que daba a los textos en alemán una adecuada melodía. Aquí, el celebrante, los monaguillos, el coro y los fieles desempeñaban las secciones litúrgicas que les correspondían.

Con esta distribución de los papeles, se eliminaba también el peligro de una especie de participación activista y se marcaban, dentro de la celebración litúrgica, los momentos en los que cada uno, celebrante o fiel de la asamblea, o bien escuchaba, o bien asentía en silenciosa unión, ya a la acción común ya a la voz del sacerdote. Pero si bien la piedad litúrgica ampliaba la oración, a veces estrecha y egoísta, introduciéndola en los propósitos de la Iglesia, transportándola en el movimiento que, a través de Cristo, lleva, en el Espíritu Santo, al Padre, no es, con todo, un sustitutivo de la oración «en la alcoba», es decir, del encuentro íntimo de cada persona con Dios. Si la oración comunitaria no ha de reducirse a un correr en el vacío, carente de vigor, debe promover la oración meditativa y «personal». Hasta el momento actual, no se ha conseguido aún, de forma plena y satisfactoria, esta integración de la oración pública comunitaria y de la oración individual. Así lo indica ya la misma dificultad de la terminología, pues ni a esta última oración debería llamársela privada, ni la primera debería ser impersonal. No basta simplemente con que el orante litúrgico preste sus labios a la alabanza de Dios en la Iglesia. En los años treinta se registraron vivas controversias sobre estos puntos.

Exageraciones, unilateralismos y caprichos de algunos círculos demasiado entusiastas del movimiento litúrgico, dieron pie a una crítica preocupada y apasionada, tal como se expresó, por ejemplo, en el temperamental libro del misionero popular M. Kassiepe *Irrwege und Umwege im Frömmigkeitsleben der Gegenwart* (Errores y rodeos en la vida piadosa del presente, 1939) y en *Sentire cum Ecclesia* de A. Doerner (1941). Pero no se produjo un «cortocircuito autoritario», frente al que prevenía R. Guardini en 1940, en su *Wort zur Liturgischen Frage* (Una palabra sobre la cuestión litúrgica), en forma de carta al obispo Stohr. Al contrario, los en-

frentamientos hicieron que los obispos alemanes prestaran atención a los esfuerzos litúrgicos, de modo que pudo darse el paso que iba del movimiento litúrgico a una renovación litúrgica dirigida por la jerarquía. La conferencia episcopal nombró en 1940 una ponencia litúrgica, encabezada por los obispos Albert Stohr y Simon Konrad Landesdorfer, y una comisión litúrgica compuesta por especialistas tanto de la ciencia litúrgica como de su práctica. De sus trabajos nacieron en 1942 las directrices para la configuración litúrgica de los servicios religiosos parroquiales.

Amenazó con provocar una nueva crisis el *Promemoria*, que el arzobispo de Friburgo de Brisgovia, Conrad Gröber, elevó el 18 de enero de 1943 a la Curia romana y a sus hermanos en el episcopado [4]. Entre los 17 puntos que «sembraban inquietud», se enumeraban la amenaza de escisión entre el clero, una «mística de Cristo que se desbordaba hasta extremos inquietantes», como consecuencia de una interpretación exagerada de la doctrina del cuerpo místico de Cristo, la excesiva insistencia en la doctrina del sacerdocio general de los fieles y en la tesis del «sacrificio del banquete y el banquete del sacrificio», el «énfasis excesivo de lo litúrgico», el intento de hacer obligatoria la misa comunitaria y la utilización del alemán en la misa. «¿Podemos los obispos alemanes —así concluía Conrad Gröber— y puede Roma guardar silencio ante estos hechos?» Aquel memorial se cruzó con una carta del cardenal secretario de Estado, Maglione, que llegó a manos del presidente de la conferencia episcopal, cardenal Bertram, el 11 de enero de 1943. En ella se lamentaba Maglione de los ataques desencadenados por los representantes radicales del movimiento litúrgico, pedía un informe sobre los mismos y hacía una serie de sugerencias para promover los aspectos positivos de este movimiento.

En la respuesta de los obispos de Alemania occidental, de 8 de abril de 1943, a las preguntas romanas, se percibe claramente hasta qué notable punto se habían convertido las celebraciones de la liturgia, en la época del nacionalsocialismo y de la guerra, en fuen-

---

4. TH. MAAS-EWERD, *Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland. Studien zu den Auseinandersetzungen um die «Liturgische Frage» während des Zweiten Weltkrieg auf Grund bisher unveröffentlichter Dokumente*, Ratisbona 1977; F KOLBE, *Die Liturgische Bewegung*, Aschaffenburgo 1964, 72-75.

te de fortaleza. «Hace ya diez años que el catolicismo alemán se halla sujeto a una situación anormal. Un clero activo y joven y una juventud católica no menos activa e impulsada por la fe, se ven cada vez más directamente oprimidos desde todos los frentes. [...] A esto se añade el hecho de que los celosos jóvenes sacerdotes intentan, por encima de todo, poder dar a la juventud, al menos en los recintos eclesiásticos, una conciencia y una vivencia de comunidad, para mantenerlos unidos a la Iglesia y profundizar y fortificar de este modo su fe»[5].

El 10 de abril de 1943, envió el cardenal Bertram un extenso informe a Roma sobre el origen del movimiento litúrgico, las formas de participación de la comunidad en la misa —incluido el prefacio en alemán como «misa cantada a una con el canto popular en lengua alemana»— y sobre los «errores y defectos del movimiento litúrgico». La encíclica de Pío XII *Mystici corporis* constituía una toma de posición, siquiera indirecta, respecto de los puntos controvertidos, porque en ella el papa admitía la concepción de la Iglesia que propugnaba el movimiento litúrgico y definía las nuevas ideas sobre la sagrada liturgia como causa de una más profunda consideración de las riquezas de Cristo en la Iglesia.

Maglione remitió al cardenal Bertram la decisión romana el 24 de diciembre de 1943. En ella se alababan los frutos religiosos y pastorales del movimiento litúrgico, se prevenía frente a innovaciones caprichosas y se alentaban los deseos, expuestos por Bertram, respecto de las formas de la misa, así como los trabajos para la confección de un ritual en alemán. Se exhortaba también a los obispos a tomar en sus manos la dirección del movimiento. La encíclica sobre la sagrada liturgia (*Mediator Dei*, de 20 de noviembre de 1947) ponía el punto final al examen romano y constituía el punto de partida de la reforma litúrgica promovida por la Curia. En esta encíclica, Pío XII hacía suyo el lema de una «participación activa y personal». La liturgia es «el culto público, que nuestro Redentor, cabeza de la Iglesia, tributa al Padre celestial y que la sociedad de los fieles tributa a su fundador y, por él, al eterno Padre (...) Ella constituye el culto público e íntegro del Cuerpo místico de Jesucristo, es decir, de la cabeza y de sus miembros»[6].

---

5. TH. MAAS-EWERD, ibid.
6. AAS 39 (1947) 521-595, 528s.

En 1946-47 se nombró una comisión romana para la reforma de los libros litúrgicos. Los obispos alemanes crearon un centro de trabajo en el Instituto litúrgico de Tréveris. Similares instituciones surgieron en otros países, por ejemplo el Centre de Pastorale liturgique de París. Junto a los congresos litúrgicos de Francfort (1950), Munich (1955) y Asís (1965) celebraron también reuniones de estudios internacionales. La Congregación de Ritos aprobó en 1950 el ritual alemán; siguió, en 1951, la nueva ordenación de la liturgia de las vísperas de pascua y, en 1955, la de toda la semana santa. Se suavizó considerablemente la disciplina del ayuno eucarístico (1952-57), abriendo así el camino hacia la permisión general de las misas vespertinas. Incluso después de la convocatoria del Concilio, y aunque en principio quedaba reservada a esta magna asamblea la reforma general de la liturgia, se llevó a cabo, en 1960, una reforma de las rúbricas del breviario y de la misa, que introducía una simplificación y estaba encaminada a un cumplimiento más auténtico y racional de los ritos y las plegarias. Todos estos pasos previos permiten comprender fácilmente que la constitución sobre la sagrada liturgia fuera la primera que pudo someterse a la discusión de los padres conciliares y que pudieran avanzar también rápidamente las remodelaciones litúrgicas postconciliares. El concilio hizo posible la participación activa de la comunidad, promovida por los papas Pío X, Pío XI y Pío XII, de forma tal que superaba las más atrevidas esperanzas, e hizo suyos, de este modo, ampliándolos a la Iglesia universal, los propósitos del movimiento litúrgico (cf. cap. IV). Mientras tanto, este movimiento se había extendido a otros países europeos (España: abadía de Silos y, en Cataluña, Montserrat) y de América (abadía de St. John, Minnesota), donde adquirió ciertos rasgos ético-sociales.

Nueva conciencia de la Iglesia y movimiento bíblico

El movimiento litúrgico era la expresión de una nueva conciencia de la Iglesia del mismo modo que, a la inversa, las fiestas de la liturgia permitían una vivencia enteramente nueva de la Iglesia como comunidad o asamblea de los creyentes. Ya en 1921 había anunciado Romano Guardini, en su exposición *Vom Sinn der Kir-*

che: «Se ha puesto en marcha un proceso religioso de incalculables consecuencias: la Iglesia despierta en las almas» [7]. Frente al individualismo y el subjetivismo religioso, afirmaba: «La vida religiosa no procede ya sólo del yo, sino que despierta también en el polo opuesto, en la comunidad, formada y objetiva» (pág. 13).

En realidad, habría cabido esperar que una juventud que, en nombre de la verdad y de la propia responsabilidad, se rebelaba contra los convencionalismos y las pretensiones de autoridad de la sociedad burguesa, rechazaría a la Iglesia, con sus extrañas leyes y sus rígidas instituciones. Ocurrió lo contrario: en la liturgia de la Iglesia descubrieron amplios círculos de la juventud una expresión viva y una confirmación de sus anhelos de comunidad y, al mismo tiempo, corrección y apoyo en su figura, firme y ya dada de antemano. No se vivía ya la Iglesia como institución, como instrumento de salvación, sino como fruto de la salvación, como comunidad de vida y de amor, cuyo centro y fundamento es el mismo Cristo. «Cristo, el Señor, es el yo propio de la Iglesia» [8]. Él es la cabeza y los cristianos tienen vida y salvación como miembros de su cuerpo. Se contemplaba a la Iglesia, ante todo, como *Corpus Christi mysticum*. Si hasta entonces, y sobre todo en el siglo XIX, el católico veía en la Iglesia algo así como una persona colectiva de la que él formaba parte, de la que era seguidor e hijo, a la que defendía y amaba, en la que creía, ahora la contempla como una comunidad en la que cree y de la que es miembro. El cristiano no está frente a la Iglesia, sino en ella: «Nosotros somos la Iglesia», se oía decir en numerosos discursos y profesiones. Entrega a la Iglesia, o, por mejor decir, en la Iglesia, no significa ya enajenación, sino encuentro de sí mismo: «Soy persona cristiana en la misma medida en que soy miembro de la Iglesia, y la Iglesia vive en mí. Si le hablo, no digo, en una comprensión profunda, "tú" sino "yo"» [9].

De este modo, podía entenderse y hasta experimentarse a la Iglesia como principio vital, no ya tanto como legisladora, sino más bien como fuente de energía y en mutuo compromiso a favor

---

7. R. GUARDINI, *Vom Sinn der Kirche*, Maguncia 1922, 1.

8. KARL ADAM, en el libro *Das Wesen des Katholizismus*, cuya primera edición apareció en 1924. La edición 13.ª es de 1957; versión castellana: *La esencia del catolicismo*, Araluce, Barcelona [3]1965.

9. Ibid. 33

del prójimo, como motivo de los esfuerzos éticos y ascéticos. En este sentido, son muy significativos los títulos de algunos libros, como *Der mystiche Leib Christi als Grundprinzip der Askese* (El Cuerpo místico de Cristo como principio básico de la ascesis, 1936) de F. Jürgensmeier o *Morale et Corps mystique* (1937) de E. Mersch. De hecho, se pretendía pasar de una doctrina de los pecados casuista e individualista a una doctrina de las virtudes como mensaje del seguimiento de Cristo. Esta orientación tenía el *Handbuch der katholischen Sittenlehre* (Manual de moral católica, 1931-37) de Fritz Tillmann (1874-1935), procedente del campo exegético, con sus volúmenes dedicados a la «idea del seguimiento de Cristo» y «la realización del seguimiento de Cristo».

Aquel conocer a Cristo, aquel salir a su encuentro no en la diluida versión de la teología neoescolástica o de los catecismos, sino directamente en la Sagrada Escritura, fue posible gracias al movimiento bíblico. La piedad cristocéntrica fue despertada y profundizada a través del texto del Nuevo Testamento (traducciones alemanas: J. Ecker [1951], *Biblia Keppler* [1915, reelaborada por P. Ketter], K. Rosch [1921], R. Storr [1926], F. Tillmann [1925-1927]) y por una serie de vidas de Jesús con fundamento científico, como *L'Évangile de Jésus-Christ,* de M.-J. Lagrange (1928), *Jésus-Christ, sa personne, son message,* de L. de Grandmaison 1928), *La vie et l'enseignement de Jésus-Christ,* de J. Lebreton (1931), *Das Leben Jesu im Lande und Volke Israel,* de F.M. Willam (1933; versión castellana: *La vida de Jesús en el país y pueblo de Israel,* Madrid 1935), *Christus unser Bruder,* de K. Adam (1926; versión castellana: *Cristo nuestro hermano,* Herder, Barcelona 1958, [7]1979), *Jesus Christus* (1933; versión castellana: Herder, Barcelona 1957, [7]1973), y *Der Herr* (1937, versión castellana: *El Señor,* Rialp, Madrid [6]1965), de Guardini y otras muchas. «Configurar la vida en Cristo» era el programa de la juventud católica. Jesús, con una humanidad no disminuida en su divinidad, era el modelo; el *Christus totus,* el Cristo que seguía vivo como Iglesia, fue el fundamento de la propia vida y del amor al prójimo. Prescindiendo de la oposición entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe, se consultaba directamente el texto de los evangelios, tanto en las lecturas privadas de la Escritura como en los círculos bíblicos, se procuraba, siguiendo el estilo de los ejercicios

ignacianos, representarse las escenas, situaciones y personajes en ellos descritos y descubrir su aplicación a la vida personal. Prototipo de este modelo de trabajo bíblico fue el libro de Martin Manuwald, S.I., *Christuskreise. Der Jugend und ihren Führern*[10].

La Acción católica

A la nueva conciencia de la Iglesia difundida en amplios círculos de seglares y a su concepción de que se puede ser miembro vivo del Cuerpo de Cristo si se lleva adelante y se transmite la corriente de vida, respondía, por parte de los pontífices, la llamada al apostolado de los seglares, a la Acción católica. A comienzos de su pontificado, puesto bajo el lema de «La paz de Cristo en el reino de Cristo», invitó Pío XI —aludiendo al sacerdocio general de todos los fieles— a «un diligente trabajo para la ampliación y renovación del reino de Cristo»[11]. En una carta al cardenal Bertram, de 13 de noviembre de 1928, y en otras varias ocasiones, definió la Acción católica como «participación de los seglares en el apostolado jerárquico»[12].

La Acción católica es un «movimiento social», con el objetivo de «promover el reino de nuestro Señor Jesucristo y, de este modo, transmitir a la sociedad humana el supremo de todos los bienes». Mediante su participación en el apostolado jerárquico, los católicos deben alcanzar aquel estado que les permita «difundir por doquier los principios de la fe y de la doctrina cristianas, defenderlos con vigor e implantarlos tanto en la vida privada como en la pública»[13]. El papa contemplaba a la Iglesia ante todo como el reino de Dios en la tierra. A esta idea respondió la institución de la fiesta de Cristo rey en el año jubilar de 1925. El reino de Cristo se basa en el derecho innato de su naturaleza humano-divina y en el derecho adquirido mediante su obra redentora. Sólo en el reconocimiento de su realeza, tanto en la vida privada como en la pública, puede hallar paz un mundo desvalido y enemistado.

---

10 Nuremberg 1930
11 AAS 14 (1922) 695
12 AAS 20 (1928) 385
13 Ibid

«La peste de nuestra edad —acentuaba el papa en su encíclica *Quas primas*, dedicada a la institución de la fiesta de Cristo rey— decimos ser el que llaman laicismo, con sus errores y criminales intentos...» Los católicos «no tienen ni la posición social ni la influencia [...] que propiamente les corresponde y en la única que permite mantener en alto la antorcha de la verdad». A esta nociva circunstancia atribuía el pontífice «la indiferencia y el temor de los buenos, que rehúyen la lucha o le oponen una débil resistencia. [...] Pero cuando los fieles comprendan que deben luchar bajo las banderas de Cristo rey con valor y perseverancia, entonces procurarán, con celo apostólico, hacer volver al Señor las almas alejadas e ignorantes, y se esforzarán por conservar incólumes sus derechos» [14].

La organización de la Acción católica bajo la firme y estricta dirección de la jerarquía venía fuertemente condicionada por la situación de la Iglesia de Italia bajo el régimen fascista. Este modelo político no estaba dispuesto a conceder a la Iglesia más que un reducido margen de libertad para su acción en el mundo, mientras que reclamaba para sí, sobre todo, la educación de la juventud. Tras la firma de los pactos Lateranenses, se produjo una crisis a consecuencia de las pretensiones totalitarias del fascismo. En su enérgica encíclica *Non abbiamo bisogno*, de 29 de junio de 1931 [15], rechazó el papa los ataques contra la Acción católica, cuyo carácter apolítico había quedado bien fijado ya en el artículo 43 del concordato, y se pronunció en contra de la absolutización del Estado. Con todo, el 2 de septiembre de 1931 se llegó a un acuerdo, según el cual las asociaciones juveniles católicas debían anexionarse a la organización estatal *(Balilla)*, aunque conservando sus propios capellanes y recibiendo su propia educación religiosa. En cambio, la Acción católica podría seguir sus actividades libre e independientemente. Su carácter netamente religioso y su dependencia inmediata respecto de la jerarquía deberían quedar bien aseguradas mediante su articulación en parroquias y diócesis y la estructuración según «estamentos naturales», no profesionales.

Pero este modelo no pudo llevarse a la práctica o tropezó con graves resistencias en países que, como Alemania, habían conse-

14. AAS 17 (1925) 606.
15. AAS 23 (1931) 285-312.

guido poner en marcha, desde hacía varios decenios y dentro del espacio de libertad de la Iglesia, toda una serie de asociaciones profesionales, que veían ciertamente en el apostolado un elemento esencial de su labor cristiana, pero que habían conseguido una relativa independencia frente a los obispos y habían desempeñado tareas y adoptado decisiones que no estaban bajo el mandato inmediato de la jerarquía. Aceptaron, pues, en sus programas y en sus trabajos, la idea de la Acción católica y del apostolado como una labor en pro del reino de Cristo rey, pero sin introducir modificaciones esenciales en la estructura de sus propias asociaciones.

En Bélgica y Francia la Acción católica adquirió una fisonomía propia como organización especializada, es decir, dirigida a determinados grupos profesionales: juventud obrera, juventud campesina, juventud estudiantil. En Bélgica, el sacerdote Joseph Cardijn (1882-1967, desde 1965 cardenal)[16] fundó, en 1924-25, como prolongación de la ya existente *Jeunesse syndicaliste*, la *Jeunesse ouvrière chrétienne* (JOC), calurosamente saludada por Pío XI. En Francia se aceptó en 1926 el modelo belga y, a partir de 1945, se expandió por todo el mundo. En Alemania occidental, una vez finalizada la segunda guerra mundial, no hubo al principio una opinión unánime sobre si el trabajo en torno a las asociaciones debía llevarse a cabo —como se había hecho, un poco a la fuerza— a partir de las parroquias y según los estamentos naturales (juventud masculina y femenina, asociaciones de hombres y mujeres) o si sería mejor diferenciarlas por profesiones (asociaciones de trabajadores, sociedades recreativas, asociaciones de campesinos, el *Neudeutschland*, las asociaciones de universitarios, etc.). La mayoría se inclinaba por esta segunda solución. La *Christliche Arbeiterjugend* (CAJ, Juventud Obrera Cristiana) fue, en el fondo, la única fundación nueva, en razón de su organización y de sus métodos de trabajo. Se inició en 1947[17] y actuó, siguiendo el movimiento de la JOC, por ramas separadas de juventud masculina y femenina. La instrucción dada a los afiliados seguía el principio de «ver, juzgar, actuar». Al joven trabajador debe enseñár-

16. J. CARDIJN, *Was ist die CAJ?* Essen ³1955; idem, *Die Schicksalsstunde der Arbeiterschaft*, Essen 1955.

17. J. ANGERHAUSEN, *Die Christliche Arbeiter-Jugend, die deutsche CAJ*, en TThZ 63 (1954) 280-288; J. ANGERHAUSEN - M. MEERT, *CAJ, Weg der Umkehr*, Essen 1957.

sele a ver la realidad concreta de su vida, a juzgarla a la luz de la fe católica y a configurarla según esta fe. El CAJ se interesaba básicamente por la formación —a través de ejercicios y de asambleas de estudios sociopolíticos— de un sólido núcleo de paladines, henchidos de espíritu misionero. De acuerdo con esta idea, surgió, para la juventud estudiantil, la *Jeunesse étudiante chrétienne* (JEC) y para la juventud campesina la *Jeunesse agricole chrétienne* (JAC).

Ante la pluralidad de formas de apostolado seglar exigidas por la inmediatez, la intensidad y las multiformes situaciones concretas, Pío XII se vio en la precisión de ampliar el concepto de Acción católica y de distinguir diversas formas de organización y diversos grados de dependencia respecto de la jerarquía. De las congregaciones marianas afirmó en la constitución apostólica *Bis saeculari*, de 27 de septiembre de 1948, que podían ser llamadas «con pleno derecho Acción católica, bajo la guía y la asistencia de la santísima virgen María» [18]. Si Pío XI había hablado de la participación de los seglares en el apostolado jerárquico, Pío XII prefería hablar de colaboración, cooperación o ayuda [19]. A tenor de la encíclica *Mystici corporis*, de 29 de junio de 1943, Cristo pide ayuda a sus miembros. «Un misterio verdaderamente estremecedor (...) a saber, que la salvación de muchos depende (...) de la cooperación que pastores y fieles (...) deben prestar» [20].

En su alocución al primer congreso mundial del apostolado seglar católico, el 14 de octubre de 1951, insistía el papa en que la dependencia del apostolado seglar respecto de la jerarquía admitía diversos grados: el más íntimo sería el de la Acción católica: «Es un instrumento en manos de la jerarquía y debe ser en cierto modo como la prolongación de su brazo. En razón de su misma naturaleza, se halla sujeta a la guía de los pastores supremos de la Iglesia. Otras obras organizadas —e incluso no organizadas— del trabajo del apostolado de los seglares pueden gozar de mayor campo de libre iniciativa, según los objetivos que cada una de ellas persiga» [21].

---

18. AAS 40 (1948) 393-402.
19. Discurso de Pío XII a la Acción católica italiana, 4-9-1940, en AAS 32 (1940) 362.
20. AAS 35 (1943) 213.
21. AAS 43 (1951) 789.

Como el propio pontífice afirmó con ocasión del segundo congreso mundial del apostolado seglar (1957), la Acción católica —entendida como organización— no puede reclamar para sí ningún monopolio, aunque lleva el distintivo de un apostolado oficial de los seglares. Al apostolado de la oración, de la profesión y del testimonio de la vida, puede considerarse como apostolado de los seglares, en un sentido amplio. Pero, aparte esto, existe otro apostolado libre, de individuos o grupos, que se ponen a disposición de la jerarquía y a los que se encomiendan ciertas tareas para una ocasión concreta o por tiempo indeterminado. Se daba aquí el riesgo de que el apostolado de los seglares fuera reducido a unas tareas que se le presentan a la Iglesia misma o que los seglares pueden desempeñar como «brazo alargado de la jerarquía», mientras que quedarían fuera del campo de consideración las tareas propiamente seculares de interpretación, guía y santificación del mundo. El decreto conciliar sobre el apostolado de los seglares intentó atajar este peligro al insistir, entre otras cosas, en que «los seglares ejercitan el apostolado tanto en el mundo como en la Iglesia, lo mismo en el orden espiritual que en el temporal» (n.º 5). Según la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, «es de suma importancia, sobre todo allí donde existe una sociedad pluralista, tener un recto concepto de las relaciones entre la comunidad política y la Iglesia, y distinguir netamente entre la acción que los cristianos, aislada o asociadamente, llevan a cabo a título personal, como ciudadanos de acuerdo con su conciencia cristiana, y la acción que realizan en nombre de la Iglesia en comunión con sus pastores» [22].

El movimiento de los ejercicios espirituales

Si, en opinión de Pío XI, el objetivo primario de la Acción católica consiste en formar tan firmemente la conciencia de los creyentes que sean capaces de dar soluciones cristianas a los múltiples problemas que surgen por doquier, en todo momento y en cualquier situación de la vida privada o pública, es indudable que los ejercicios espirituales de san Ignacio constituían el medio ideal

22. Art. 76; cf. *Lumen gentium* 36.

para la consecución de esta meta[23]. Efectivamente, el objetivo de los ejercicios ignacianos es encauzar la santidad personal, fundamentada en el espíritu y en la vida de apostolado, hacia la santificación de los demás.

En el siglo XX creció vertiginosamente el número de personas que hacían ejercicios espirituales. Mientras que hasta el siglo XIX habían sido de hecho un monopolio de los jesuitas, ahora los practicaban y dirigían también otras órdenes religiosas, modificándolos a veces en parte para acomodarlos a su propia espiritualidad. A partir de la asamblea de ejercicios espirituales de Innsbruck (1922), de la constitución de Pío XI *Summorum Pontificum*[24] de 25 de julio de 1922 y de su carta circular de 20 de diciembre de 1929 para la promoción de los ejercicios[25], puede hablarse ya de un movimiento de ejercicios espirituales. Pío XI definía como la más grave enfermedad de la época «la constante y apasionada extraversión hacia el mundo exterior» y «la insaciable codicia de riquezas y placeres», que impiden al hombre pensar en las verdades eternas y en Dios, fundamento y fin último del hombre. Los ejercicios espirituales están llamados a crear un espacio y un tiempo de tranquila reflexión. Particular alegría daba al pontífice el hecho de que tomaran parte en los ejercicios los grupos de Acción católica. «Son numerosos los que participan, para estar mejor equipados y mantenerse a punto para librar las batallas del Señor. Encuentran así no sólo apoyo y sostén para plasmar en sí mismos plenamente el ideal de la vida cristiana sino que, además, no raras veces oyen en su corazón una misteriosa llamada de Dios, que les invita al servicio sagrado y a la promoción de ganancias espirituales del prójimo y les mueve de este modo al ejercicio de un apostolado total»[26].

Los jesuitas solos dirigieron en un año (1936) 16 043 tandas de ejercicios, con 680 788 ejercitantes. A esta cifra deben añadirse otras 631 tandas en países de misión, con 24 225 ejercitantes[27]. En Alemania en 1955 hicieron ejercicios espirituales 109 000 hom-

---

23. Así también el decreto sobre el apostolado de los seglares del concilio Vaticano II, 20.
24. AAS 14 (1922) 420-422.
25. *Mens nostra*, en AAS 21 (1929) 689-706.
26. AAS 21 (1929) 689-706, 691, 701.
27. H. BECHER, *Die Jesuiten. Gestalt und Geschichte des Ordens*, Munich 1951, 400.

bres, mujeres y jóvenes [28]. Después de la segunda guerra mundial fueron ya sistemáticamente promovidos por los centros pastorales y se convirtieron en una sección muy cultivada de la pastoral especializada.

Aunque en su origen los ejercicios se orientaban hacia la conversión de la vida, hacia la gran decisión (H. Rahner) del hombre adulto, posteriormente la pastoral juvenil los desarrolló para transformarlos en días de reflexión (días de retiro), dándoles una forma adecuada a la mentalidad y a la situación de los jóvenes y de los alumnos, para ejercitar la vida del espíritu y profundizar la fe. Según Ludwig Esch, S.I. (1883-1956), que entre 1919 y 1951 dio ejercicios a 54 884 personas (estudiantes y sacerdotes principalmente), estos ejercicios transmiten «un nuevo *fortalecimiento* en el buen camino, una *magnanimidad* en los objetivos, una mayor *claridad* sobre sí mismo y sobre el entero mundo de la fe y, a una con ello, también una más profunda *alegría*» [29].

Transformación de la piedad eucarística

Tanto el movimiento litúrgico como la orientación hacia la Biblia se reducían, en sus orígenes, a pequeños círculos de jóvenes y universitarios. Hasta 1930, no llegó a las comunidades parroquiales la onda de las nuevas tendencias. La amplia masa del pueblo católico seguía siendo impulsada por las grandes corrientes de la piedad tradicional del siglo XIX, que vivía y se expresaba en el culto eucarístico, en la devoción al corazón de Jesús, en la piedad mariana y en el culto a los santos. Con todo, la situación se caracterizaba por el hecho de que lo viejo iba siendo desplazado poco a poco por lo nuevo, consiguiendo así una profundización y una vuelta a los puntos centrales y esenciales. Así se echaba de ver, sobre todo en la piedad eucarística, que, hasta finales del siglo XIX, se había venido reduciendo casi exclusivamente al culto de adoración y que luego, a favor del movimiento eucarístico desembocó en la comunión frecuente y, tras su unión con el movi-

28. HK 11 (1956-1957) 73s.

29. L. Esch, *Neue Lebensgestaltung in Christus*, Wurzburgo 1952, 71959, 296; E. Holzapfel - L. Esch, *Ein Leben für die Jugend*, Wurzburgo 1963.

miento litúrgico, redescubrió a la eucaristía como sacrificio de acción de gracias, que celebra el Señor con su Iglesia y en el que se inserta plenamente el cristianismo mediante su participación en el banquete sacrificial.

La teología dogmática solía tratar el sacramento del altar en tres secciones diferentes, aisladas entre sí: 1.ª la presencial real de Cristo en la eucaristía, cuya consecuencia era el culto de adoración; 2.ª la eucaristía como sacramento, es decir, la comunión; 3.ª la eucaristía como sacrificio[30]. Para la piedad, el elemento determinante era la presencia de Cristo en el sagrario, o en la custodia. La misa se contemplaba básicamente como el medio para la creación de la presencia sacramental, de tal suerte que la atención se centraba en el punto exacto de la consagración o transubstanciación. E incluso este acontecimiento quedaba a veces relegado a un segundo plano, cuando por ejemplo, con ocasión de especiales solemnidades, se celebraba la misa ante el Santísimo expuesto. Entonces, resaltaba en el primer plano esta presencia, por ejemplo mediante la genuflexión inicial, antes de que se hiciera presente el Señor que se ofrecía bajo las especies de pan y vino y de que la comunidad pudiera, por él, con él y en él, presentarse ante el Padre.

Ciertamente, ya Pío X había invitado, en 1903, a los fieles a beber el espíritu cristiano «en la fuente primera y genuina», a saber, «mediante la participación diaria de los santos misterios y en la oración pública y oficial de la Iglesia» (utilizando así un lema que haría suyo el posterior movimiento litúrgico)[31]. Pero en su decreto *Sacra Tridentina synodus* de 1905[32] sobre «la comunión diaria» y en el decreto sobre las primeras comuniones, *Quam singulari*, de 1910, no abordó el tema de la conexión entre la misa y la comunión, y analizó aisladamente el tema del valor y la significación de la comunión temprana y frecuente. Así, el «movimiento eucarístico» por él iniciado se convirtió en «movimiento de la comunión»[33], con su dinámica y desarrollo propios, indepen-

---

30. Así todavía L. OTT, *Manual de teología dogmática*, Herder, Barcelona 1958, [6]1969, 15s.

31. Motu proprio *Tra le sollecituäini*, de 22-11-1903, en ASS 36 (1903-04) 331.

32. ASS 38 (1905-06) 400-409; *Quam singulari*, en AAS 2 (1910) 577-583.

33. Cf. H. FISCHER, *Eucharistiekatechese und Liturgische Erneuerung*, Düsseldorf 1959, 11-24.

diente del movimiento litúrgico y, en algunos aspectos, incluso con efectos paralizadores sobre el mismo. De hecho, el movimiento de la comunión frecuente no dio el paso hacia una visión de conjunto de la celebración de la misa y la comunión. La promoción de la comunión frecuente y hasta diaria contribuyó de hecho, y a largo plazo, de acuerdo con los deseos del pontífice [34], a que el culto de adoración no siguiera ocupando el primer puesto dentro de la piedad eucarística y suavizó también los lazos, hasta entonces muy estrechos, entre la confesión y la comunión. Pero se seguía la comunión contemplando aislada en sí misma: aislada del acontecimiento de la misa y aislada también en cuanto que, extendida como comunión, sólo tenía en cuenta la unión de cada creyente con Cristo, pero excluía de su campo de visión la comunidad de los comulgantes. Significativamente, en el decreto *Sacra Tridentina synodus*, no se hacía ninguna referencia a la *communio* como comunión o participación en el cuerpo de Cristo.

A esta concepción aislada de la comunión se debía que, a menudo, la celebración de la misa propiamente dicha quedara relegada a un segundo término respecto de la preparación inmediata para la recepción de la eucaristía y de la subsiguiente acción de gracias, para las que cada comulgante recurría a sus propias e individuales oraciones. Con la finalidad de dedicar más tiempo a la acción de gracias, muchas veces se recibía la comunión antes o después de la misa, para no retener a los que no comulgaban. La eucaristía se orientaba sobre todo a la formación del carácter ético-religioso de cada persona individual y se consideraba ante todo como «remedio para la liberación de las debilidades cotidianas y como preservación de los pecados mortales» [35].

Tampoco después de la primera guerra mundial se apreciaron cambios sustanciales en la situación. Todavía en 1928, un ponente del segundo congreso catequético de Munich pudo afirmar: «la sagrada comunión [...] no ha conseguido, a pesar del decreto sobre la comunión de Pío X, conquistar en la conciencia de los fieles el puesto que le corresponde según la liturgia» [36]. Sólo gracias a su

---

34. Según *Sacra Tridentina synodus*, el sentido de la eucaristía no es «en primera línea [...] tributar a Dios honor y adoración», ASS 38 (1905-06) 401; ROHRBASSER 193.
35. *Sacra Tridentina synodus*, en ASS ibid.; ROHRBASSER 193.
36. Citado por H. FISCHER, *Eucharistiekatechese*, p. 45.

conexión y vinculación con el movimiento litúrgico, a comienzos de los años treinta, pudo el movimiento eucarístico llegar a una adecuada concepción teológica de sí mismo y alcanzar, en los años siguientes, una verdadera floración. Con sus esfuerzos en pro de una participación lo más activa posible de todos en el acontecimiento de la misa, el movimiento litúrgico contribuyó a que la comunión, como banquete sacrificial de una participación activa y consciente, quedara orgánicamente insertado en la acción sacrificial, hasta formar un todo con ella. En el decurso de esta evolución hacia una comprensión «orgánica» de la misa, la preparación para la comunión se fue situando cada vez más dentro de la celebración misma del sacrificio, y fue quedando cada vez menos referida a una devoción individual, que prescindía de la misa en sí. Los anteriores y denodados esfuerzos ascéticos, marcados por la preocupación de reunir las mejores condiciones o, como solía decirse, la mejor preparación para una comunión digna, cedieron cada vez más el paso a un talante piadoso menos complicado y más alegre en torno a la comunión y la misa, gracias a lo cual se fueron creando en creciente medida presupuestos más favorables para la recepción temprana y frecuente de la comunión.

Ahora ya no ocupaba el primer plano el sacramento consumado, es decir, la presencia sacramental del Señor bajo las especies de pan y vino y la adoración de su divinidad, sino la realización misma del sacramento, la fiesta o celebración en sí, en la que, en acción de gracias, se hace presente la entrega del Señor al Padre, se sacrifica y, en cuanto Mediador, nos lleva al Padre. Quedó superada la concepción demasiado estática de la eucaristía, y se acentuó más enérgicamente la eucaristía como acontecer, por ejemplo mediante la supresión de la exposición del santísimo Sacramento —de hecho contraria a las normas eclesiales— durante la celebración de la misa, o mediante la introducción de la costumbre, dos veces recomendada por Pío XII en la *Mediator Dei* (1947), de dar la comunión con las formas consagradas durante la celebración misma del sacrificio [37].

Sólo poco a poco fueron influyendo la nueva comprensión de la comunión y de la misa en la celebración de los congresos euca-

---

37. AAS 39 (1947), ROHRBASSER 305 y 307.

rísticos. Al igual que en épocas anteriores, en ellos seguía ocupando el primer puesto el culto de adoración, unido a una poderosa demostración de fe, de suerte que el punto central de todo congreso era la procesión eucarística, celebrada con el máximo esplendor. La creciente internacionalización de los congresos, presididos, a partir de 1906, por un legado pontificio, daba a aquellas celebraciones el carácter de un día mundial del *Corpus*.

Tras la primera guerra mundial, la serie de congresos se reanudó, con el de Roma de 1922. El desgarramiento a que se vio sometido el mundo durante la contienda puso en éste y en los siguientes congresos un nuevo acento: la sagrada forma fue venerada como el símbolo de la unidad entre los hombres y considerada como el único medio de llevar a los hombre a una vinculación permanente. Por deseo expreso de Roma, en adelante se celebraron congresos cada dos años: en 1928 en Sidney, en 1930 en Cartago, en 1932 en Dublín. El de Buenos Aires, en 1933, fue el primero celebrado en Iberoamérica. Siguieron el de Madrid en 1936 y el de Budapest en 1938. Nuevamente interrumpida por la guerra, la serie se reanudó en 1952, con la celebración del congreso de Barcelona. En este último se expresaba ya claramente la conexión entre el movimiento litúrgico y el eucarístico: el punto culminante no fue ya la gran procesión final, con celebraciones de misas y distribución de comuniones en conexión más o menos visible, sino que ahora el centro lo constituían las celebraciones comunitarias de la eucaristía.

Las nuevas ideas tuvieron su plena expresión y configuración en el congreso de Munich del año 1960, para el que Josef Andreas Jungmann resucitó el viejo concepto de la *statio*. Ya con ocasión del congreso eucarístico de Cartago de 1930, había llamado la atención Jungmann sobre la costumbre, muchas veces atestiguada en la Iglesia antigua, y especialmente acentuada en la iglesia de la ciudad de Roma durante la edad media, según la cual, con ocasión de determinados domingos del año o en días festivos, sobre todo en la época del ayuno, el obispo llevaba a cabo una liturgia peregrinante por las iglesias principales de la ciudad, para hacer así más visible la idea de la unidad del obispo, el clero y el pueblo.

Esta *statio urbis* —opinaba Jungmann —podría servir de mo-

delo para una *statio orbis* y la vivencia de la comunicación de la Iglesia en las celebraciones eucarísticas comunitarias debería convertirse en el punto culminante del Congreso eucarístico. La sugerencia de Jungmann, apenas sin eco en el Congreso de 1930, fue nuevamente asumida en la carta pastoral episcopal publicada con ocasión del congreso de 1960. Y así, la celebración comunitaria de la eucaristía, en la que se hacía experimentable y visible la Iglesia universal como cuerpo místico de Cristo, dio a este congreso su sello peculiar y acentuaba, con insuperable claridad, la primacía del acontecimiento sacrificial en unidad con el banquete del sacrificio, frente a la adoración contemplativa. A partir de este congreso, la idea de la *statio orbis* asumió el carácter de un «exponerse a la mirada», triunfalmente acentuado. Pero el acento no recaía ahora sobre la demostración, sino sobre la realización activa del sacrificio.

La orientación dada al congreso mundial muniqués siguiendo la idea de la *statio orbis* permitió al espíritu de la renovación litúrgica asumir, en lo sucesivo, figura y forma visible y sirvió también de preparación para la remodelación litúrgica llevada a cabo por el concilio.

Devoción al corazón de Jesús

La devoción al corazón de Jesús, que alcanzó en el siglo XIX un alto rango gracias a las exhortaciones de los papas, cubrió también en el siglo XX un amplio sector del campo de la piedad popular. Tuvo una vasta difusión la práctica de los primeros viernes de mes, consagrados al corazón de Jesús, unida a la comunión y a la oración por las intenciones del papa, mensualmente renovadas. Tanto el trabajo de los teólogos como las manifestaciones del magisterio estuvieron marcados por el esfuerzo de dar una sólida fundamentación teológica a este culto, mediante el recurso sobre todo a las sentencias de la Biblia y a la teología patrística. Se trataba de un trabajo tanto más urgente cuanto que era muy grave el peligro de caer en desviaciones de tipo *kitsch* y sentimentaloide, en un culto que tocaba tan de cerca las capas afectivas del ser humano.

Con la encíclica *Miserentissimus Redemptor* (1928), concedió Pío XI a la fiesta del corazón de Jesús el supremo rango litúrgico, dotado de formulario propio para la misa y de oficio también propio. Ante la miseria de los tiempos, la encíclica invitaba a la penitencia y la expiación, que «ocupaban siempre el primer puesto en la devoción al corazón de Jesús» (135). Con las disposiciones papales, se cerraba el primer capítulo de esta devoción y de su inserción en la liturgia. También la fundamentación teológica alcanzaba aquí un importante nivel, al intentar relacionar la mística del corazón de Jesús con la teología patrística y anclar esta devoción en los misterios salvíficos centrales.

La crisis mundial de los años treinta ofreció al pontífice una nueva ocasión para recomendar, en su encíclica del 3 de mayo de 1932, *Caritate Christi compulsi*, la devoción al corazón de Jesús como medio de salvación. Frente a las necesidades y miserias de los tiempos, el ateísmo y el odio —unido en el socialismo a la lucha por el pan cotidiano— contra toda religión, disponía el papa la celebración de cultos públicos de expiación en la fiesta del corazón de Jesús.

Con Pío XII, que ya en su encíclica inaugural hacía una referencia a la consagración de la humanidad al corazón de Jesús, alcanzaron los trabajos en torno a esta devoción un notable nivel, sobre todo en el aspecto teológico. Es cierto que también por esta época comenzaron a oírse dudas y objeciones, por ejemplo que esta piedad fomentaba una devoción de orientación meramente individualista lo que, atendida la creciente conciencia de comunidad en el ámbito de la Iglesia, debía por fuerza suscitar recelos. Para otros, ciertas representaciones pictóricas y escultóricas y ciertas formas de esta piedad resultaban poco menos que repulsivas. Otros, en fin, concedían que la devoción al corazón de Jesús tuvo su razón de ser histórica —como reacción contra el jansenismo frío y rigorista y como cristianización del subjetivismo del siglo XIX— pero se inclinaban más bien a negar la importancia de este culto para el siglo XX y no aceptaban la misión confiada al mismo. Hubo también quienes le acusaron de particularismo: se trataría de un elemento —es decir, el corazón— separado de la persona del Salvador, lo que dificultaba una visión unitaria.

Un intenso trabajo teológico, desarrollado sobre todo en torno a los años cincuenta, intentó salir al paso de estas dudas y dificultades, cada vez más difundidas y compartidas. Con este objetivo, se contempló, por ejemplo, el corazón desde su concepto o carácter total —que incluía el elemento físico a la par que el espiritual y anímico— acudiendo para apoyar la idea a sentencias bíblicas del Antiguo Testamento y del Nuevo.

«El corazón es —escribía Guardini, asumiendo ideas de Blaise Pascal— el espíritu en cuanto cercano a la sangre. [...] El corazón es el espíritu cálido y sensible por la sangre, pero que al mismo tiempo se eleva en la claridad de la visión, en la nitidez de la figura, en la precisión del juicio. El corazón es el órgano del amor [...] porque en el corazón lo experimentamos» [38]. Así, pues, el corazón de Jesús es el símbolo del amor del Redentor como amor al Padre y a los hombres. La consagración al corazón de Jesús significa dejarse aprehender por este amor de Jesús, en un amor y una consagración que deben manifestarse hacia el exterior en una vida de servicio y apostolado.

Como fruto y también como punto de partida de estos esfuerzos por conseguir una fundamentación teológica de la devoción al corazón de Jesús acorde con los tiempos aparecieron las afirmaciones de Pío XII en su encíclica *Haurietis aquas* de 15 de mayo de 1956. Este documento se enfrenta con los más diversos errores y con las erróneas interpretaciones e intenta —contra la minusvaloración de este culto, en cuanto que se apoyaba en una revelación privada— poner en claro que se trata de un culto que «puede verse ya en edades muy tempranas de la Iglesia, tiene en el evangelio un sólido fundamento y es celebrado a menudo por la tradición y la liturgia». Este culto, al que se califica de «la escuela más eficaz del amor a Dios», tiene una doble causa: la primera es que el corazón de Cristo, la parte más noble de la naturaleza humana, está hipostáticamente unido a la persona del Verbo divino; por consiguiente, debe tributársele el mismo culto de adoración con que la Iglesia venera a la persona del Hijo de Dios hecho carne. [...] La segunda causa deriva del hecho de que este corazón es, más que todos los restantes miembros de su cuer-

38. R. GUARDINI, *Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal*, Leipzig 1935, 177.

po, una alusión natural o un símbolo de su infinito amor al género humano»[39].

La argumentación del papa, que se centra detalladamente sobre todo en sentencias bíblicas, desemboca en un toque de atención para advertir que, en el culto al corazón de Jesús, «no se trata de una más de las acostumbradas formas de piedad que cada cual puede, a su voluntad, posponer a otras formas o incluso estimar en poco, sino que se trata de un ejercicio de adoración de Dios, que puede llevar, como ningún otro, a la perfección cristiana. [...] Por consiguiente, todo aquel que minusvalore este gran regalo de Jesucristo a la Iglesia, hace algo peligroso y funesto y ofende al mismo Dios»[40].

A pesar de la promoción del culto al corazón de Jesús llevado a cabo por el magisterio de la Iglesia, parece estar desapareciendo cada vez más del mundo de la conciencia y de la vida de piedad del pueblo de la Iglesia. Este fenómeno no se debe tanto a causas teológicas, cuanto más bien históricas, insertas en la mentalidad y la sensibilidad de los tiempos. Una época que, como la nuestra, ve sobre todo en Jesús al «hombre para nosotros», debería de suyo tener amplia comprensión para un amor que se entrega a sí mismo y se consume por el prójimo. Pero verlo representado en el corazón sangrante de Jesús y venerarlo bajo estas formas, es algo que requiere sensibilidad para apreciar los símbolos. Y nuestro tiempo no la tiene.

Piedad mariana y mariología

La expansión del movimiento mariano desde el segundo tercio del siglo XIX se prolongó también en el siglo XX. Pío XI y Pío XII mantuvieron la misma línea de promoción de la piedad mariana que cultivaron sus predecesores. Esta piedad recibió un poderoso impulso en el pueblo creyente debido a las apariciones de María, sobre todo la concedida a tres niños portugueses en Fátima (Portugal), el año 1917. Esta última, así como las apariciones en los lugares belgas de Beauraing (1932-1933) y Banneux (1933), obtu-

39. AAS 48 (1956) 316.
40. AAS 48 (1956) 346.

vieron la aprobación de la Iglesia[41] y se convirtieron en centro de activas peregrinaciones. En Fátima, María pidió sobre todo el rezo del santo rosario para la paz del mundo, la consagración de Rusia a su inmaculado corazón y la comunión expiatoria de los primeros sábados de mes. Pío XII, que fue consagrado obispo de Roma el día de la primera aparición de María en Fátima (13 de mayo de 1917), se consideró, a lo largo de toda su vida, especialmente obligado a secundar los deseos expresados por la Virgen en estas apariciones. El 8 de diciembre de 1942 consagró a toda la humanidad al inmaculado corazón de María[42]. Finalmente, el 7 de julio de 1952 dirigió una encíclica a todos los pueblos de Rusia, en la que les consagraba también al corazón inmaculado de María. Para difundir los deseos de Fátima se formó, por sugerencia del obispo canadiense Dignan, una «cruzada del rosario», que se propagó por todo el mundo. En 1947 se fundó en Viena, bajo la dirección de los franciscanos, la «cruzada expiatoria del rosario».

También aquí se dio una estrecha conexión entre la piedad mariana y el apostolado de los seglares. Así, por ejemplo, en la organización seglar *Legio Mariae,* fundada en 1921 por Frank Duff en Dublín y rápidamente extendida por todo el mundo, sobre todo en los países de misión. También con acento combativo, como el de la *Legio Mariae,* apareció en 1917 la Milicia de la inmaculada Concepción, fundada por el padre Maximiliano Kolbe (1894-1941), asesinado más tarde en un campo de concentración nazi. Cabe citar igualmente el «Ejército Azul de María», fundado en 1947 por Harold von Colgan, con la intención primordial de difundir el mensaje de Fátima.

El apostolado seglar de las congregaciones marianas, así llamadas «no sólo porque toman su título de la Madre de Dios, sino

---

41. Cf. LThK² VII, 64: «La aprobación eclesiástica no significa una garantía infalible acerca del origen sobrenatural de las apariciones. Significa lo siguiente: 1.º que el acontecimiento en cuestión no contiene nada contra la fe y las costumbres; 2.º que puede hacerse público y convertirse en objeto de culto; 3.º que, al igual que otros hechos históricos, se dan en él suficientes argumentos a favor de que su origen sobrenatural puede aceptarse razonablemente, según las normas de la fe humana.» Respecto de este tipo de aprobaciones, las autoridades eclesiásticas han procedido siempre con mucha cautela. Frente a 3 apariciones de María aprobadas desde 1930, ha habido otras 30 expresamente rechazadas.

42. Cf. la oración consagratoria *Regina del Santissimo Rosario* en AAS 34 (1942) 345s; ROHRBASSER 546-549.

sobre todo porque cada uno de sus miembros promete una veneración especialmente íntima de la Madre de Dios y se entrega a ella por una plena consagración»[43], recibió impulso y florecimiento gracias a la constitución apostólica de Pío XII *Bis saeculari*, del año 1948. En 1953 se fundó la Asociación o Archicofradía mundial de congregaciones marianas, que desde 1956 es miembro de la Conferencia de las organizaciones católicas internacionales. De este espíritu de las congregaciones marianas surgió —al principio, de la mano de los pallotinos —el movimiento de Schönstatt (así llamado por el nombre de esta localidad), fundamentado en la labor educativa del padre Josef Kentenich (1885-1968); la obra ha sido continuada por las hermanas de María, los hermanos de María y los sacerdotes de Schönstatt.

Pío XI y Pío XII se pronunciaron repetidas veces, en sus circulares, en torno a los problemas de la mariología y de la devoción mariana, dándoles nuevo impulso o aceptando los procedentes de otras partes. Así, en la encíclica *Ingravescentibus malis*[44], Pío XI recomendaba, en 1937, aludiendo claramente al fascismo y el comunismo, el rezo del santo rosario frente a la amenazadora situación del mundo. Se introdujo una serie de nuevas fiestas marianas: en 1931, con ocasión del 1500 aniversario del concilio de Éfeso, la fiesta de la divina maternidad de la santísima virgen María (11 de octubre); en 1944 la fiesta del inmaculado corazón de la santísima virgen María (22 de agosto) y finalmente, en 1954, la fiesta de María reina (31 de mayo).

El punto culminante de las iniciativas papales lo constituyó la proclamación del dogma de la asunción corporal de María al cielo, el 1.º de noviembre de 1950. Esta proclamación dogmática fue precedida por una encuesta entre el episcopado mundial, que confirmó que la asunción corporal de María era una firme convicción de fe del pueblo de la Iglesia. Los obispos respondieron afirmativa y casi unánimemente a la pregunta de la oportunidad de la definición. Según la bula dogmática *Munificentissimus Deus*, María —ya partícipe de la redención plena— es un símbolo para el hombre inserto en un mundo amenazado por el materialismo. Este hombre podrá advertir, en el ejemplo de María, que sólo en

43. *Bis saeculari* 189, en AAS 40 (1948) 401; ROHRBASSER 1631.
44. AAS 29 (1937) 373-380.

Dios puede hallarse la plenitud humana. El papa confiaba en que la contemplación del glorioso ejemplo de María haría comprender cada vez mejor el alto valor de la vida humana, cuando se la emplea en cumplir la voluntad del Padre celestial y en procurar el bien del prójimo. Es también de esperar que la verdad de la asunción de María pondrá en clara luz, a los ojos de todos, la excelsa meta a que están destinados el cuerpo y el alma. Finalmente, la fe en la asunción corporal de María al cielo confirmará también la fe en nuestra propia resurrección y contribuirá a fortalecer nuestra capacidad de acción [45].

La bibliografía mariana, ya muy copiosa desde los primeros años del siglo XX, alcanzó en la década de los cincuenta una alta cima, al menos medida por el número de publicaciones. Así, entre 1948 y 1957 se llegó casi a los 1000 títulos por año. No raras veces, estos escritos contenían exageraciones que iban mucho más allá de lo consentido por el dogma y la liturgia de la Iglesia. Para contrarrestarlo, algunos teólogos, como Otto Semmelroth, Hugo y Karl Rahner, Michael Schmaus y otros se afanaron por alumbrar las fuentes bíblicas y patrísticas de la mariología y por respetar la problemática ecuménica. La teología de los años cuarenta y cincuenta, inspirada en los escritos de la primitiva tradición cristiana, que no estudiaban a María aislada en sí misma, sino siempre en el marco de referencia de la economía salvífica divina, no analizó separadamente a María y sus privilegios, sino que la contempló dentro de la totalidad de la soteriología. Por este camino se pusieron en claro las vinculaciones de la mariología con la cristología, la eclesiología y la escatología. María dejó de ser objeto de un culto meramente individual —del mismo modo que la concepción individualista de la Iglesia comenzó, por estos mismos años, a ceder el puesto a una contemplación referida a la comunidad— para insertarse en el marco de la teología de la salvación, en conexión con la redención, la humanidad, la Iglesia y la consumación: María imagen o figura de la Iglesia.

También buscaban una nueva fundamentación de la devoción a María los congresos marianos, tanto regionales como nacionales e internacionales. Se formaron además sociedades para promover

---

45. *Munificentissimus Deus* 201, en AAS 42 (1950) 553-571.

estos estudios y en 1950 se constituyó la Academia internacional mariana. Pueden mencionarse en Alemania la Mariologische Arbeitsgemeinschaft deutscher Theologen; en Francia se creó, en el Institut catholique de París, una cátedra de mariología y en Roma un motu proprio de Juan XXIII, de 8 de diciembre de 1959, daba a la Academia mariológica la categoría de Academia pontificia. Institutos, academias, asociaciones y comunidades de trabajo publican los resultados de sus investigaciones particulares o de sus asambleas en numerosas revistas y obras en colaboración.

Con el fin del pontificado de Pío XII, cuyas cumbres marianas se situaron en los años 1950, 1954 (año mariano) y 1958 (centenario de las apariciones de la Virgen de Lourdes), comenzó a ceder el entusiasmo en la piedad mariana y en la mariología. Ni siquiera las exhortaciones del concilio Vaticano II pudieron detener esta tendencia, que se prolonga hasta nuestros días. El concilio no trazó un esquema específicamente mariano. El tema de María se insertó en el esquema de la Iglesia. María aparecía aquí expresamente como figura de la Iglesia en el orden de la fe, de la caridad y de la perfecta unión con Cristo [46]. Por lo demás, respecto de la mariología, el concilio adoptó una consciente actitud de reserva. No tenía «la intención de proponer una completa doctrina de María, ni tampoco dirimir cuestiones no llevadas a plena luz por el trabajo de los teólogos» [47]. La constitución expone el puesto de María en la obra redentora de Cristo, pero evitando utilizar el concepto de «corredentora», que ocupó a menudo, desde comienzos del siglo XX, el punto esencial de las discusiones y que fue incluso utilizado por los pontífices, pero que había dado ocasión a algunas erróneas interpretaciones.

Frente al temor de que la piedad mariana y la insistencia en la cooperación de la Madre de Dios en la obra redentora oscurecieran la obra de Cristo, el concilio puso en claro que «... mientras se honra a la Madre, el Hijo, por razón del cual son todas las cosas [...] es mejor conocido, amado y glorificado y se cumplen sus mandamientos» [48]. Por consiguiente, exhorta a todos los hijos de la Iglesia a que «cultiven generosamente el culto, sobre

---

46. Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium* 63.
47. *Lumen gentium* 54.
48. *Lumen gentium* 66.

todo litúrgico, hacia la bienaventurada Virgen...» y pide encarecidamente a los teólogos y predicadores de la divina palabra «que se abstengan con cuidado tanto de toda falsa exageración como también de una excesiva estrechez de espíritu, al considerar la singular dignidad de la Madre de Dios»[49].

La evolución espiritual de las órdenes y congregaciones religiosas

El crecimiento continuo e ininterrumpido del número de miembros de las órdenes y congregaciones religiosas, así como de nuevas fundaciones, iniciado en la segunda mitad del siglo XIX, se prolongó también en los inicios del siglo XX. Las oscilaciones más o menos acentuadas dentro de esta evolución pueden explicarse a través de la contemplación del curso paralelo de la historia profana y pueden atribuirse en muy amplia medida a factores extrínsecos[50].

Mientras que en la época de recuperación de las pérdidas de la primera guerra mundial se perfiló claramente en Alemania una primavera monástica, a finales de los años veinte se dejó sentir un notable retroceso del crecimiento que, en el año 1936, llegó por primera vez, en las órdenes femeninas a una ligera mengua en el número de vocaciones. El hecho puede explicarse en parte por la disminución de la tasa de natalidad registrada en los años 1914-1920, pero debe considerarse, sobre todo, desde el aspecto (de forma especial en la época subsiguiente) de la propaganda del régimen nacionalsocialista. Sus medidas, hostiles a las órdenes religiosas, alcanzaron su punto culminante en el decreto de Rudolf Hess, de 19 de noviembre de 1940, por el que se prohibía el ingreso en los monasterios. Acabada la segunda guerra mundial, quedó estabilizado el número de miembros de las órdenes, e incluso se registró un ligero aumento, pero el número de novicios apenas si alcanzó la mitad del conseguido antes de la contienda. A esto había que añadir las graves pérdidas en vidas humanas

49. *Lumen gentium* 67.
50. Cf. Becker, *Der Schwesternnachwuchs seit dem Ende des Ersten Weltkrieges bis zur Gegenwart*, sintetizado y reproducido en HK 4 (1949-50) 233s.

sufridas por los religiosos durante la guerra, el considerable movimiento de migración y las destrucciones de edificios y de escuelas religiosas. Si bien, por un lado, una vez acabado el conflicto, las órdenes y congregaciones pudieron reemprender sus tareas en el terreno de la enseñanza, por otro esto significaba añadir lagunas adicionales en el campo de las obras de caridad, en las que, sobre todo las hermanas, habían hallado un campo particularmente fecundo. Estas pérdidas pudieron equilibrarse, aunque no totalmente, con la llegada de religiosos expulsados de las regiones del este.

Comparando la evolución del clero religioso con la del clero secular, puede comprobarse —al menos en el caso de Alemania y de sus vecinos occidentales— que en la época inmediatamente posterior a la guerra el primero experimentó un crecimiento relativamente más acentuado que el segundo. Así, por ejemplo, en Francia, entre los años 1948 y 1958, el clero diocesano registró una disminución de 60 miembros, mientras que el número de sacerdotes religiosos aumentó en el mismo período en 1947, lo que significaba un 28,7 por ciento [51]. Las razones eran la disposición a compromisos más radicales tras las experiencias de la guerra y el colapso sugsiguiente y el anhelo de seguridad y protección, tal como los prometían la *vita communis* de las comunidades conventuales. En los países de misión, el más acentuado crecimiento de los sacerdotes religiosos indígenas debe atribuirse al hecho de que estas misiones estaban casi exclusivamente en manos de las órdenes religiosas y, por consiguiente, faltaba en ellas la imagen del sacerdote secular.

Por lo que hace a la distribución del crecimiento en las diferentes órdenes y congregaciones, puede detectarse una inflexión de la tendencia: desde comienzos de siglo, el mayor número de novicios y postulantes afluía sobre todo a las comunidades «de vida activa» y, entre ellas, a las de más reciente fundación; de hecho, las congregaciones más adaptadas a las necesidades de los tiempos tuvieron un crecimiento más acentuado que las órdenes antiguas [52]. En cambio, a partir de los años cincuenta, aumentó más

---

51. Cf. J. Kerkhofs, *Aspects sociologiques du sacerdoce*, en NRTH 82 (1960) 289-299, 291. Cf. también el cap. XI.

52. Cf. HK 8 (1953-54) 311; estadística del crecimiento de las órdenes religiosas

el número y fue más amplia la difusión de las comunidades de vida contemplativa. En el Katholikentag de Maguncia, de 1948, Friedrich Wulf intentó dar una explicación para este giro de la tendencia que entonces comenzaba a perfilarse, con las siguientes palabras: «En muchas de las nuevas comunidades, había sido el objetivo, habían sido unas tareas concretas y determinadas, las que crearon la comunidad. [...] Se pretendía, ciertamente, fijar las reglas de las órdenes contemporáneas de modo que se aproximaran a los grandes modelos del pasado, aceptando, por ejemplo, como regla básica, la de los franciscanos o los agustinos, pero no se supo captar el espíritu vivo de aquellos grandes modelos. Se parecían todas entre sí hasta en los menores detalles, pero les faltaba de ordinario la estructura profunda y unitaria que daba a todas las manifestaciones de la piedad una determinada forma y un sello determinado. Y esto tenía que tener claras repercusiones en una época de crisis como la que ahora padecemos, sobre todo si se tiene en cuenta que en no pocas de estas asociaciones se echaba en falta una sólida formación espiritual de sus miembros más jóvenes» [53].

De parecidas observaciones parte también Raymond Hostie [54] cuando, junto al crecimiento numérico como característica de todas las comunidades religiosas del siglo XX, fija también la «estabilidad de la estructura organizativa» y un cierto «inmovilismo» [55]. Este último se manifestaba en un rígido conservadurismo en la interpretación de las reglas y en el oscurecimiento de la fundamental igualdad de las formas de piedad de las distintas congregaciones, a base de insistir en la originalidad de determinados detalles extrínsecos sin importancia y en un aislamiento de los monasterios frente a la evolución general de la cultura. No se debió al azar que fueran precisamente monasterios como Solesmes, Subiaco, Beuron, Maria Laach y otros, es decir, los que consiguieron una clara imagen de sí mismos mediante la contemplación de sus orígenes monásticos, los que más participaron en

---

(1940-1952): crecimiento medio de las órdenes 19,13 por 100; de las congregaciones 33,54 por 100.

53. A. SCHEUERMANN, *Um die Zeitnähe des Ordensstandes*. en GuL 24 (1951) 274-284, 280.

54. R. HOSTIE, *Vie et mort des ordres religieux*, París 1972, cf. especialmente 253-273.

55. O.c., 253.

el movimiento intraeclesiástico de renovación de nuestro siglo y los que fueron, por tanto, capaces de proporcionar nuevos impulsos. Desde este telón de fondo deben entenderse los esfuerzos de los pontífices por inducir a las órdenes religiosas a concentrarse en sus aspectos esenciales, mediante su reorientación hacia el espíritu del fundador y hacia la ley que éstos se habían fijado, para, de este modo, quedar libres para afrontar las tareas de nuestro tiempo.

Tras la tentativa de Pío XI (1922-1939), coronada por el éxito, de establecer el equilibrio entre el movimiento de reforma litúrgica de los benedictinos y la tradición de los ejercicios espirituales y la devoción al corazón de Jesús de los jesuitas, las aspiraciones a una reforma de las órdenes religiosas alcanzaron un punto culminante en las numerosas declaraciones de Pío XII (1939-1958). El preludio de la adaptación de las órdenes religiosas al tiempo presente y a sus necesidades específicas, deseado por el papa, vino marcado por un artículo del jesuita Riccardo Lombardi, inspirado en las ideas de Pío XII y publicado en la «Civiltà Cattolica» [56].

Aunque en él se exhortaba a las órdenes y congregaciones religiosas a «no emprender aventuras», para que «la perspectiva conservadora se mantuviera siempre vigente, junto al valor de las innovaciones» [57], debían, con todo, como «valerosa vanguardia de la temerosa hora de la reforma, dar ejemplo de la máxima disposición para adoptar las nuevas actitudes exigidas por el bien de la humanidad» [58]. «Evitad —seguía pidiendo Lombardi a los religiosos— el inmovilismo paralizador que os apartaría del sendero de la vida; sed inmutables, como es inmutable un río, que se alimenta de fuentes permanentes, pero que renueva constantemente su corriente» [59].

Este impulso fue mantenido y continuado en el primer congreso internacional de religiosos, celebrado en Roma en 1950, bajo el lema, marcado por la Congregación de religiosos: «La renovación del estado de perfección pedida por nuestro tiempo y sus circunstancias». En su alocución [60] a los casi 500 representantes

---

56. «Civiltà Cattolica», 19 de marzo de 1949, n.º 6.
57. Ibid. 84.
58. Ibid. 82.
59. Ibid. 89.

de órdenes religiosas e institutos seculares, el papa invitó a los religiosos a que, fundamentados en la convicción de que la fe católica puede formar y modelar los tiempos, «prestéis atención a las opiniones, los juicios y las costumbres de vuestro medio ambiente y toméis de él todo cuanto encontréis de bueno y justo, como preciosas indicaciones, de otra suerte, no podréis ser consejeros, ayuda, apoyo y luz para los hombres que os rodean [...] Hay ciertamente muchos campos en los que podéis y debéis acomodaros a las peculiaridades y necesidades del tiempo y de los hombres. [...]» [61]

El papa asignó especialmente a las órdenes contemplativas femeninas la tarea de emprender «razonables modernizaciones» [62], que deberían hallar su expresión también, y no en último término, en una «amplia participación en el apostolado» [63]. La constitución apostólica *Sponsa Christi* [64], de 21 de noviembre de 1950, fue decisiva en este contexto, completando algunos aspectos, por ejemplo en el sentido de modificar las estrictas prescripciones sobre la clausura de los monasterios de monjas, para darles la forma, más suavizada, de la llamada «pequeña clausura papal». El art. 8 de la citada constitución acentúa —aludiendo a la necesidad de conseguir una seguridad económica para las órdenes femeninas— la obligación de desarrollar trabajos acomodados a su situación, lo cual es «no sólo una imposición de la ley natural, sino también un deber de penitencia y expiación» [65]. Frente a la falta de vocaciones, repitió el papa ante las superiores de órdenes femeninas, en 1952, su petición: «Prestad atención para que, precisamente en esta época de crisis de vocaciones, el comportamiento, el género de vida y la ascesis de vuestras familias religiosas no sean obstáculo o causa de negativa. [...] Adaptaos en todas aquellas cosas que no son esenciales, mientras sean razonables y permitan un amor ordenado» [66]. La preocupación fundamental de Pío XII se centraba en la formación de los novicios.

---

60. «L'osservatore romano» 289, de 9-10 diciembre 1950.
61. AAS 43 (1951) 34.
62. AAS 43 (1951) 10
63. Ibid. 11.
64. Ibid. 5-24.
65. Ibid. 13.
66. J ZÜRCHER, *Päpstliche Dokumente zur Ordensreform*, Einsiedeln 1954, 122ss.

Fomentó la formación integral de los jóvenes religiosos a través de «personas probadas y elegidas»[67].

Otro de los esfuerzos por sacar a los conventos de su aislamiento marchaba en la dirección de la formación de una mayor colaboración entre ellos, tanto en la «coordinación de espiritualidad secular y espiritualidad religiosa»[68], como en los contactos más acentuados de cada una de las comunidades con sus obispos y con Roma y, finalmente, mediante la colaboración o incluso la agrupación de varios conventos. Los éxitos aparecieron bajo la forma de agrupaciones o confederaciones, sobre todo de monasterios femeninos, y cristalizaron en una mejor organización y coordinación de los esfuerzos de las órdenes, dirigidos desde Roma. Con todo, y a pesar de que algunos nuevos planteamientos parecían ser muy prometedores, los intentos de reforma, considerados en su conjunto, más que renovaciones fecundas provocaron nuevas dificultades —como el propio pontífice confesaba en su discurso al II Congreso internacional de religiosos, celebrado en Roma[69] en 1957—, por ejemplo en el campo de la interpretación del voto de obediencia. Los problemas fundamentales giraban en torno a la forma y el ejercicio de la autoridad, de la vida en comunidad, los experimentos de las pequeñas comunidades, la inseguridad respecto de las tareas a desempeñar, la estructura de edad, etcétera.

Una de las grandes dificultades con que tropezaron las órdenes religiosas fue la circunstancia de que sus esfuerzos no eran ni compartidos ni comprendidos por la conciencia de fe de las comunidades de base y mucho menos, naturalmente, por amplios sectores de la opinión pública. Se esperaban sus servicios, surgían protestas cuando algunas congregaciones tenían que cerrar, por falta de miembros, algunas de sus residencias, pero no se registraban intentos para buscar en la oración, la meditación y la común preocupación soluciones a los problemas de la vida y de la falta de vocaciones de las órdenes.

En esta situación, se hicieron algunas tentativas por conciliar

---

67. Constitución apostólica *Sedes Sapientiae*, de 31 de mayo de 1956, en AAS 48 (1956) 354-365, 358.
68. GuL 24 (1951) 92; cf. 7.
69. Cf. AAS 25 (1958) 34ss.

y mantener unido el ideal de la vida monástica con las necesidades del apostolado, mediante amplias suavizaciones del marco en que se movían las antiguas órdenes y congregaciones. Puede mencionarse, como ejemplo, a los *Petits frères de Jésus* que, continuando la obra de Charles de Foucauld (1858-1916), llevan a cabo una nueva forma de apostolado «en medio del mundo». Renunciando totalmente a la clausura, viven en comunidades de unos cuatro miembros, cada uno de los cuales ejercía su propia profesión civil. De igual modo que su fundador había intentado llevar a las tribus del desierto del Sahara el evangelio a través de una vida ejemplar, también estas comunidades se asignan el mismo objetivo en los «desiertos» de nuestra moderna civilización secularizada, es decir, en los espacios no cristianos y difícilmente accesibles a la evangelización. Apoyados en el poder del amor y del seguimiento de Cristo, intentan, mediante la sencillez de vida y el espíritu de hospitalidad, permanecer abiertos al encuentro con el Señor en el prójimo. El centro y pilar de su vida comunitaria lo constituye la eucaristía y la sagrada Escritura. «Trabajad en la santificación del mundo —hacía decir Charles de Foucauld al Señor, expresando así el elemento esencial de su vocación— trabajad como mi madre, sin palabras, en silencio, construid vuestros lugares de retiro entre aquellos que no me conocen, llegad hasta ellos, alzando allí un altar, un tabernáculo y llevad el evangelio no con los labios, sino con el ejemplo, no proclamándolo, sino viviéndolo» [70]. En 1960, estas comunidades eran ya 45, con un total de 216 hermanos, distribuidos en 20 países. Desde 1939 existe también la rama femenina de las Hermanitas de Jesús, con idénticos objetivos.

Los institutos seculares

Mientras que las nuevas tendencias hacia una reforma y adaptación de las órdenes y congregaciones religiosas a las necesidades de los nuevos tiempos habían partido fundamentalmente de

---

70. Citado según H.U. von Balthasar, *Kirchenerfahrung dieser Zeit*, en *Sentire ecclesiam*, public. por J. Daniélou - H. Vorgrimler, Friburgo de Brisgovia 1961, 743-768, 754.

la Santa Sede, hacia mediados del siglo XX se implantó, en los llamados institutos seculares, una forma de tendencia a la perfección cristiana que se había desarrollado sin la colaboración y en parte incluso bajo la escéptica mirada y las reacciones negativas de los organismos eclesiásticos oficiales. Los miembros de estas nuevas comunidades, cuyos orígenes se remontan a principios del siglo XIX, se esfuerzan por realizar la vida de los consejos evangélicos bien aisladamente, bien en pequeños grupos que viven en el mundo. Sin votos públicos y sin vinculación a una vida en comunidad estrictamente reglamentada, se consideran del todo obligados al apostolado en el medio en que les toca vivir, mediante el ejercicio de una profesión civil.

Muy pronto, estas comunidades demostraron ser tan necesarias como adecuadas para llevar a cabo una penetración apostólica en el mundo secularizado. Creció el número de estos institutos seculares. La resistencia inicial, tanto de los teólogos como de la Curia, partía de la doctrina tradicional de la inseparabilidad del estado de perfección y de una profesión religiosa solemne. Las aprobaciones papales —al principio aisladas y para cada caso concreto— comenzaron a ser posibles sobre todo cuanto León XIII, en la constitución *Conditae a Christo*, de 8 de diciembre de 1900[71], reconocía a estas agrupaciones, que ya habían alcanzado un notable florecimiento, como comunidades religiosas y como estado de perfección.

Largos estudios preparatorios, de muchos años de duración, de las comisiones de derecho canónico y de los consultores de la Congregación del concilio, en conexión con el Santo Oficio y con la Congregación de religiosos, allanaron el camino para el reconocimiento de los institutos seculares como «tercer estado de perfección», mediante la constitución apostólica *Provida Mater Ecclesia* de Pío XII, de 2 de febrero de 1947[72]. Las normas de esta constitución eran aplicables «a las sociedades, tanto de clérigos como de seglares, cuyos miembros siguen los consejos evangélicos en el mundo, para conseguir la perfección cristiana y para la plena realización de su apostolado»[73]. La Iglesia reconoce la consa-

71. ASS 23 (1900-01) 341-347.
72. AAS 39 (1947) 114-124.
73. AAS 39 (1947) 120.

gración de la vida de los miembros de los institutos seculares, así como sus votos o respectivamente sus promesas, pero no admite en cambio ni el carácter público y oficial de estos votos bajo la forma de una profesión solemne ni hace tampoco obligatoria la «vida en común bajo un mismo techo»[74]. Con todo, sería deseable que tuvieran «una o varias casas comunes»[75] para centros de formación y de encuentro, domicilio de los dirigentes de las asociaciones y lugares de acogida de cada uno de los miembros, por razones de salud o por otras consideraciones. La vinculación entre el instituto y cada uno de sus miembros puede ser «temporal o perpetua»[76] y también «recíproca y total»[77]. El derecho a fundar institutos seculares compete al obispo, con la obligación de consultar a la Congregación de religiosos y pasar a ésta la información correspondiente.

Un año después de la *Provida Mater*, publicó Pío XII, el 13 de febrero de 1948, el motu proprio *Primo feliciter anno*[78], en el que se alaban expresamente y se confirmaban los institutos seculares. El papa agradecía en el documento «la ayuda que habían aportado al apostolado católico con extraordinaria sabiduría y previsión, en una época tan funesta y desquiciada como la nuestra»[79]. La insistencia en el anhelo de perfección, que debe «adaptarse a la vida en el mundo en todas las cosas y estar en armonía con ellas»[80], así como la acentuación de la actividad apostólica de los institutos seculares, que debe desarrollarse «no sólo en medio del mundo sino, en cierto sentido, desde este mismo mundo»[81], ponen bien en claro el cambio que había sufrido el concepto de instituto secular a partir de sus orígenes: mientras que al principio se les había entendido en el sentido de una delimitación puramente negativa respecto del estado religioso y, durante los estudios preparatorios que desembocaron en la *Provida Mater*, todavía se contemplaba la posibilidad de incluir a estas asociaciones en el concepto de estado religioso, ahora, al acentuar el carácter mun-

74. Ibid. art. II, § 1, p. 120.
75. Ibid. art. III, § 4, p. 122.
76. Ibid. art. III, § 3, 1.º, p. 121.
77. Ibid. art. III, § 3, 2.º, p. 121.
78. AAS 40 (1948) 283-286.
79. AAS 40 (1948) 283.
80. O.c. 284s.
81. O.c. 285: *non tantum in saeculo, sed veluti ex saeculo.*

dano de los institutos seculares se insistía en la diferencia cualitativa respecto de las órdenes y congregaciones tradicionales, de una forma tal que el concepto de estos institutos adquiría una explanación y desarrollo independiente, y se les llenaba de un contenido y una concepción propia y positiva. El nuevo planteamiento, que antes había sido más obstaculizado que favorecido por las tendencias a la vida en clausura, se abrió paso en virtud de la conciencia, cada vez más clara, de la vocación universal de los cristianos a la santidad, que actuaba en contra de la creciente clericalización de las órdenes y tendía a disminuir las tensiones entre el clero y el laicado. Se abrían así a la penetración apostólica —sobre todo en las misiones— zonas hasta entonces no alcanzadas ni alcanzables.

El número de institutos seculares llegó en 1962 a 15 asociaciones de derecho pontificio, unas 60 de derecho diocesano y un número mayor de asociaciones que aún no habían obtenido la aprobación oficial de la Iglesia. En su mayor parte se trataba de agrupaciones de mujeres. Fue sorprendente el fuerte porcentaje de participación romana en las nuevas asociaciones.

Dado el considerable número de institutos seculares actualmente existentes y la pluralidad de sus tareas específicas, aquí sólo pueden citarse algunos de los más importantes y representativos. El documento de aprobación pontificia del Opus Dei lo declaraba «auténtico modelo de instituto secular» [82]. Es uno de los más difundidos, más numerosos y también más influyentes, debido al notable nivel profesional de sus miembros. Fue fundado en Madrid, en 1928, con el nombre de Sociedad sacerdotal de la santa cruz y opus Dei, por el joven sacerdote José María Escrivá de Balaguer (1902-1975). Está abierto a sacerdotes y seglares y fue el primero que obtuvo la aprobación pontificia, el 24 de febrero de 1947, bajo la denominación de instituto secular. A comienzos de los años sesenta contaba ya con cerca de 50 000 miembros, distribuidos en 65 naciones. En él están representados todos los estamentos sociales y todas las profesiones (con aproximadamente un 2 por 100 de sacerdotes).

Uno de los centros de gravedad de las actividades del instituto

82. Citado según O.B. Roegele, *«Opus Dei». Legende und Wirklichkeit einer umstrittenen Gemeinschaft*, en *Opus Dei — Für und Wider*, Osnabrück 1967, 148-180, 152.

se sitúa en el campo de la enseñanza religiosa, filosófica y científica, y en la formación de candidatos procedentes de los medios universitarios. Así lo demuestra, entre otras cosas, la fundación de una universidad propia en Pamplona, el año 1952 (reconocida por la Santa Sede en 1960), punto de partida para otras fundaciones educativas en numerosos países. La insistencia en la profesión como medio principal de la santificación personal y del apostolado dio también ocasión para la formación de centros del Opus Dei en los barrios obreros de las grandes ciudades. También allí el esfuerzo principal se encamina a la erección de centros de formación propios y a las actividades pastorales en el medio ambiente laboral de los trabajadores. Los miembros del Opus están también dispuestos a acudir a las misiones. En este campo, intentan combinar las actividades apostólicas con la ayuda a la formación de personas profesionalmente especializadas. En Perú, se han hecho cargo de una de las regiones misionales más difíciles de toda América del sur. Debe mencionarse, finalmente, una densa actividad literaria y publicitaria en revistas y editoriales.

Es también de derecho pontificio el instituto de los Prêtres du Prado, fundado en el siglo XIX, al principio como asociación puramente sacerdotal, por el padre Chevrier (1826-1879), que mantuvo estrechas relaciones personales con el párroco de Ars, Jean-Marie Vianney. Aunque sus miembros son exclusivamente franceses, puede considerarse representativo de otras muchas asociaciones de idéntica orientación. Manteniendo sus objetivos iniciales, también hoy los miembros se esfuerzan por anunciar la buena nueva y hacerla creíble, mediante el testimonio de su pobreza personal. En vida del fundador, la obra estuvo a punto de naufragar, pero en nuestro siglo el número de miembros ha pasado de 32 en 1922 a 610 sacerdotes y 202 hermanas en 1960. Su campo de acción ha desbordado ampliamente las fronteras francesas y llega hasta África, Japón, Chile, etc. Esta asociación considera como campo específico de su apostolado sobre todo la pastoral parroquial, pero también trabajan como catequistas y pastores de almas entre los obreros y la juventud obrera.

La más importante contribución alemana al desarrollo de los institutos seculares es la muy ramificada obra de Schönstatt, hoy de difusión internacional. Pertenecen a ella una serie de comuni-

dades seglares apostólicas y marianas, así como varios institutos seculares. El primero de ellos que consiguió en 1948 el pontificio *Prodecretum laudis*, paso previo al reconocimiento definitivo, obtenido el 8 de diciembre de 1976, fue el de las Hermanas de María de Schönstatt. Su ambicioso objetivo es la «configuración cristiana mariana del mundo». De acuerdo con la espiritualidad de la «santificación de las obras de cada día», una «referencia dinámica al mundo» debería hacer posible que el instituto lleve a cabo sus tareas en la Iglesia y en el mundo de la forma más adecuada a cada momento y circunstancia, ya sea individualmente o bien en grupo. La rama masculina comprende, además del instituto de los padres de Schönstatt, cuya tarea principal es la *Schönstattwerk* (obra de Schönstatt), los *Schönstattpriester* (sacerdotes de Schönstatt) —asociación de sacerdotes diocesanos— y los algo menos numerosos Hermanos de María de Schönstatt. Los miembros de la asociación de Mujeres de Schönstatt siguen sus actividades profesionales civiles y se dedican a menudo, accesoriamente, a diversas tareas de apostolado en el marco de la pastoral y de la caridad de la Iglesia. La vida religiosa de los miembros se profundiza y fortifica con un noviciado de dos años y dos «terciados», dedicados a la formación religiosa y a la introducción al estudio de esta vida. Gracias al hecho de que vestían de manera normal y corriente y a que su forma de vida no llamaba en nada la atención, muchas de las mujeres de la asociación pudieron desempeñar sus trabajos apostólicos en medida muy considerable, incluso a despecho de los notables obstáculos creados por el nacionalsocialismo. En 1976, las Hermanas de María de Schönstatt pasaban de 2800, procedentes de casi 30 naciones, y constituían la mayor asociación mundial femenina de Alemania.

Desde 1933, se difundieron por el extranjero, concretamente en África del Sur, Brasil, Argentina, Uruguay, Chile, Estados Unidos, Australia y Suiza. Durante la época de la guerra y la persecución, el Instituto llevó a cabo algunas tareas en los países eslavos. Los centros de gravedad de su compromiso se sitúan en los campos de la educación y de la caridad. El carácter comunitario tiene en esta rama de la obra de Schönstatt un acento particularmente intensivo: la mujer que quiere incorporarse a la obra

de Dios debe abandonar su antiguo círculo de vida y ponerse a la entera disposición del instituto. A los miembros se les prepara para asumir las tareas de su vocación mediante una instrucción intensa de ocho años y medio de duración. Acabado el período de formación, sigue la incorporación como miembro interno. Las hermanas visten un hábito común y viven en casas pertenecientes a la asociación. Hay también miembros externos, situados en puestos aislados, que pueden llevar el hábito de las hermanas o también vestir de seglar y, finalmente, hay hermanas dedicadas a la adoración.

La nueva forma de vida de los institutos seculares promovió asimismo poderosamente, gracias a las pluriformes actividades de su apostolado, el compromiso pastoral de las antiguas órdenes y aumentó la conciencia de la estrecha conexión entre el ideal contemplativo y el apostólico. Hans Urs von Balthasar ha aludido también a la significación de estos institutos para la elección de estado de las mujeres solteras [83]. Si éstas no se sienten llamadas al estado religioso, y dado que les está prohibido el acceso al sacerdocio, podrían caer fácilmente en la tensión creada por una indefinida posición intermedia entre el simple «no estar casada» y la virginidad elegida por motivos religiosos. En tal caso, afiliarse a un instituto secular puede ofrecer un apoyo y dar sentido a la vida.

Mientras que los institutos seculares, en el curso de su adaptación a las necesidades de los tiempos, y bajo el impulso del entusiasmo que suscita todo nuevo comienzo, complementaban por un lado a las órdenes y congregaciones tradicionales, por otro, se apoyaban en la espiritualidad viva de estas órdenes, de modo que no se produjo ningún tipo de rompimiento, sino un enriquecimiento sumamente esperanzador, en la línea de continuidad del anhelo cristiano hacia la perfección.

---

83. Cf. H.U. von Balthasar, *Der Laie und der Ordensstand*, Friburgo de Brisgovia 1949, 93-97.

La autoridad eclesiástica señaló también el camino que lleva hacia los institutos seculares a aquellos grupos de pastores de almas que, comprometidos en la búsqueda de nuevos métodos, estaban dispuestos a compartir con los trabajadores alejados de la Iglesia —con la intención de ganarles de nuevo para la fe— el trabajo diario, la forma de vida y el ambiente de las masas obreras. En un primer momento, este valeroso experimento fue «el escándalo del siglo XX» y se habló de él como de «el drama de los sacerdotes obreros»[84]. El año 1943, los sacerdotes Henri Godin (1906-1944) e Ivan Daniel habían publicado un informe sobre la conquista cristiana de las capas proletarias, bajo el título de *La France, pays de Mission?*[85] El escrito, que se limitaba a decir en voz alta cosas ya muy sabidas, pero que nadie se atrevía a confesar, partía de la observación de que a la parroquia tradicional le resultaba imposible llegar hasta los proletarios alejados de la Iglesia, porque la parroquia comienza por exigirles un cambio de mentalidad y de forma de vida y, de otro lado, los párrocos y pastores de almas apenas rozan la superficie del moderno mundo pagano. Apoyados en el ejemplo de Gregorio Magno respecto de los anglosajones y en los esfuerzos misioneros en lejanos países para conseguir un sacerdocio indígena y un tipo de predicación acomodado al modo de pensar y a la inteligencia de los nativos, también es preciso llevar hasta el mundo del trabajo una religión pura, liberada de todos los aditamentos humanos que trae consigo una civilización. ¿No se hizo el apóstol Pablo pagano con los paganos, judío con los judíos?

Un año antes, el 5 de octubre de 1942, se abrió en Lisieux, por iniciativa de la asamblea de cardenales y arzobispos de Francia, el seminario sacerdotal de la Mission de France. Estaba encaminado a proporcionar a las regiones descristianizadas y carentes de clero sacerdotes capacitados para penetrar en la mentalidad de los alejados. El cardenal Suhard (1874-1949), que había

---

84. A. COLLONGE, *Le scandale du XXe siècle et le drame des Prêtres-ouvriers*, París 1957.
85 *La France, pays de Mission?*, París 1943

tenido en sus manos y aprobado el manuscrito de Godin antes de su publicación, formó en 1944 un grupo de sacerdotes, bajo el nombre de Misión de París, desligado de las obligaciones de los servicios parroquiales ordinarios, cuya tarea consistía en buscar nuevos caminos de apostolado. El grupo adoptó la decisión de «vivir el sacerdocio católico al estilo misional, participando de la vida dependiente, enajenada, colectivizada, de los pobres de este tiempo, compartiendo sus condiciones de alojamiento (...), con la clara y expresa voluntad de pertenecer a una clase social determinada y de vivir como sus mejores compañeros.»

La denominación de sacerdote obrero *(prêtre-ouvrier)* para designar a un sacerdote que pasa toda su jornada laboral trabajando en una empresa, que no se distingue en nada de los restantes obreros y que no se da a conocer al principio como tal sacerdote en el ambiente que le rodea, se ha hecho usual en virtud del libro de Henri Perrin, S.I., *Diario de un sacerdote obrero*[86]. El libro describe la actividad de los sacerdotes franceses entre sus compatriotas deportados a Alemania como prisioneros de guerra o para trabajos forzados. La necesidad, derivada de la situación misma, de penetrar en el modo de vida del mundo obrero y compenetrarse con él fue sentida y experimentada como una eficaz posibilidad de apostolado y llevada adelante, después de la guerra, por algunos sacerdotes, entre ellos varios miembros de la misión de París, Lyón y otras ciudades industriales. No se trataba tanto de seguir el ejemplo de san Pablo (1Cor 9,15-18), que atendía a su sustento diario con su propio trabajo, sino que más bien, según el cardenal Suhard, el trabajo de estos sacerdotes era «el acto de adquirir para el sacerdote carta de naturaleza entre los hombres para los que hasta ahora había sido un extraño; con su sufrimiento y su penitencia participa de la existencia humana»[87]. En su carta pastoral de 1947, con el título de *Florecimiento o declive de la Iglesia*[88], que alcanzó una difusión mundial, el cardenal pedía, superando el modernismo y el integrismo, un apostolado de la encarnación. «Adaptación no significa concesiones, ni sistemática sustitución de lo viejo por lo nue-

86. *Journal d'un prêtre-ouvrier*, París 1945.
87. Card. Suhard, *Le prêtre dans la Cité*, París 1949.
88. *Essor ou déclin de l'Église*, París 1947.

vo, ni tampoco silenciamiento del mensaje, sino sólo la encarnación íntegra y prudente de este mensaje en aquello que está necesitado de conversión. [...] Ser apóstol significa aceptar — siempre que ello sea justo — todo lo humano y el mundo configurado por el hombre, significa penetrarlo todo. Todo, es decir — excepto el pecado — todos los valores, incluidos los que hasta ahora han sido extraños al cristiano, siempre que no se trate simplemente de ideas insensatas que el hombre se ha fabricado por amor a sí mismo»[89].

La frontera trazada por el cardenal entre la necesaria adaptación al mundo y la aceptación de las normas del mundo (Rom 12,2) no es fácil de mantener en la vida cotidiana y exige una gran fuerza religiosa y un considerable espíritu de discreción. No raras veces faltó este espíritu, así como una sólida formación filosófica y teológica para enfrentarse con la ideología del marxismo. La solidaridad con los trabajadores y la consiguiente participación en sus luchas y huelgas salariales en un frente unido con los comunistas, pusieron a los sacerdotes obreros bajo una dudosa luz. Todo ello hizo que la Curia romana se sintiera vivamente preocupada por la vida espiritual y por la primacía de lo genuinamente sacerdotal y de los aspectos pastorales. El 23 de septiembre de 1953. el nuncio Marella comunicó a 26 obispos y superiores religiosos la orden de poner fin al experimento.

Pero, mientras tanto, el tema de los sacerdotes obreros había llegado hasta la opinión pública, bajo formas sensacionalistas. A ello contribuyó poderosamente la prensa y, de forma especial, la novela de Gilbert Cesbron, publicada en 1952, *Los santos van al infierno,* cuyas ediciones alcanzaron más de 200 000 ejemplares, aparte las numerosas traducciones. En estas circunstancias, resultaba de todo punto imposible que las medidas de la Curia se mantuvieran en secreto, tal como ésta deseaba. Millones de franceses simpatizaban con los sacerdotes obreros y se sintieron irritados por la prohibición de la Curia. En el marco de difíciles negociaciones entre Roma, los obispos y los mismos sacerdotes obreros, se intentó descubrir nuevas posibilidades para llevar adelante, bajo otras condiciones — sólo tres horas de trabajo al día,

89. Ibid. 63-67.

vivir en una comunidad sacerdotal— aquella forma de apostolado. De la totalidad de los cerca de 100 sacerdotes, no todos aceptaron las disposiciones de los obispos. Otros, de común acuerdo con el episcopado, buscaron en silencio nuevos caminos. En marzo de 1957, la asamblea de cardenales y arzobispos de Francia fundó la Mission Ouvrière, para facilitar, en una forma modificada, la presencia del sacerdote en los ambientes laborales.

Con ocasión de su primera visita a Juan XXIII, en junio de 1959, y confiando en que, debido a su condición de antiguo nuncio en París, tendría una especial comprensión del problema, el cardenal Feltin, arzobispo de París, hizo una exposición del tema. A su petición de que, en circunstancias especiales, se permitiera de nuevo el trabajo de los sacerdotes obreros con plena dedicación laboral, se le respondió, el 3 de julio, con una comunicación del Santo Oficio, según la cual en el futuro debería prohibirse a los sacerdotes todo tipo de trabajo en las fábricas. «La Santa Sede —se decía en la resolución— opina que para ejercer el apostolado en los medios laborales no es indispensable enviar a los sacerdotes a estos medios y que no es posible sacrificar a este objetivo la concepción tradicional del sacerdote, aunque la Iglesia considera este apostolado (entre los obreros) como una de sus tareas más queridas. [...] Es cierto que el sacerdote, como el apóstol, es testigo (cf. Act 1,8), pero testigo de la resurrección de Cristo (cf. Act 1,22), de su misión divina y redentora. Este testimonio se da sobre todo a través de la palabra y no a través del trabajo manual entre los trabajadores de las fábricas, como si el sacerdote fuera uno de ellos.» El trabajo en las fábricas impediría, según este documento, al sacerdote cumplir con los deberes de la oración. Pero incluso aunque algunos pudieran cumplirlos, deberían emplear mejor su tiempo dedicándose al ministerio sacerdotal, no al trabajo manual. «¿No establecieron los apóstoles el diaconado precisamente para liberarse de las tareas temporales [...]? (Cf. Act 6,2.4)»[90]. Los obispos deberían reflexionar si no sería mejor y más acorde con los tiempos fundar, para el apostolado en los medios obreros, institutos seculares, cuyos miembros pueden ser tanto sacerdotes como seglares; estos

90. HK 14 (1959-60) 77.

últimos podrían dedicarse, sin limitaciones de tiempo, al apostolado en el mundo del trabajo. Los sacerdotes darían a sus hermanos seglares una instrucción religiosa profunda y adecuada a la existencia laboral, una formación espiritual, y podrían aconsejarles en sus problemas y ayudarles en sus dificultades. Este camino había recorrido ya, en cierto sentido, el padre Loew, O.P., en Marsella, con el Instituto secular san Pedro y san Pablo, compuesto de sacerdotes y seglares, dedicados, a partir de una base parroquial, a la misión en el mundo del trabajo. También los Hermanitos de Jesús, hermandad que seguía el espíritu de Charles de Foucauld, recorrían un camino similar.

La comunidad del Prado, así llamada por el nombre de un local de diversión de un barrio bajo de Lyón, comprado por el fundador, trabajaba sobre la base de equipos misioneros formados por un mínimo de tres y un máximo de cinco miembros, sacerdotes y hermanos seglares, que fijan su residencia en los distritos obreros y se ganan el sustento con su trabajo. El obispo auxiliar Alfred Ancel estuvo al frente —hasta 1959, en Lyón-Gerland— de un taller de zapatería, como director de un equipo. Aunque tuvo que renunciar a esta actividad cuando fue nombrado obispo auxiliar, siguió dirigiendo el Prado, al tiempo que colaboraba con el cardenal Gerlier.

No es tarea fácil definir la característica común de las corrientes religiosas descritas en estas páginas, la espiritualidad de que surgieron o por la que fueron acuñadas durante su desarrollo. El aspecto más destacado de la espiritualidad de estos decenios parece ser su cristocentrismo de orientación apostólica. El Jesús histórico, Cristo nuestro hermano, fue de nuevo una figura viviente: Jesús hizo suya y aceptó nuestra vida concreta, llenándola de contenido y llevándola a su plenitud con su muerte y resurrección. En su tránsito o paso (pascua) a través de su muerte hacia la gloria amplió su existencia —limitada a su dimensión individual durante su vida terrena— hasta convertirla en cuerpo místico, que nos permite, mediante el bautismo, participar en su destino y en su vida divina. Esto acontece en la Iglesia, que es el cuerpo de Cristo misteriosamente reunido para formar una unidad viviente. La nueva vida de la filiación divina, Cristo en nosotros y nosotros en Cristo, ésta es la tarea de los cristianos. El cris-

tiano debe conformar su vida y el mundo en Cristo para gloria de Dios Padre. Pero el cristocentrismo no significa una retirada espiritualista a la intimidad individual ni una huida del mismo sino, al contrario, acentuación de lo plenamente humano y del mundo mismo, que queda inserto en la vida espiritual.

Si en Cristo la divinidad y la humanidad han llegado a ser una unidad personal —indivisa y sin mezcla— entonces la aceptación de Cristo significa también la aceptación del hombre y a sus actividades terrenas. En él no quedó aniquilada la humanidad, sino confirmada y elevada. «Si ha de aceptarse lo humano y lo terreno, la naturaleza y la cultura, esto acontece de la manera más sublime y más pura en la naturaleza humana de Cristo.» «No en la divinización de un hombre, sino en la humanización de Dios está el milagro, lo enorme. Y esto llena a los cristianos de inmenso júbilo» [91].

Al igual que la teología, también la espiritualidad se halla bajo el signo de una orientación al mundo, de un tomar en serio los valores de este mundo y sus propias leyes, a la luz del misterio de la encarnación de Dios. Se contemplan la creación y la encarnación como estrechamente vinculadas entre sí. El Logos, en el que todo ha sido creado, se ha hecho hombre, para llevarlo todo a Dios. Ahora ya no se considera la encarnación como orientada en primera instancia a la redención de los pecados, sino como meta y coronación de la obra creadora. La encarnación habría acontecido también sin la caída en el pecado. «Todas las cosas fueron creadas por medio de él y con miras a él» (Col 1,16). La obra de Dios en la creación se confirma y encuentra su plenitud en la encarnación. A partir de aquí, los esfuerzos se encaminaban a desvirtuar —con hechos y palabras— las objeciones de Nietzsche y de los marxistas, que acusaban al cristiano de relegar al mundo a un más allá, y al cristianismo de estar alejado de los hombres y de sus problemas.

Este objetivo perseguían obras como *Apología del cuerpo* (1937; versión castellana: Fax, Madrid 1959) de V. Poucel; *Theologie der irdischen Wirklichkeiten* (1947) de G. Thils; *Théologie du travail* (1955) de M.-D. Chenu; *Jalones para una teología del laicado*

91. K. ADAM, *Cristo nuestro hermano*, Herder, Barcelona 1958, [7]1979.

(1953; ed. castellana: Estela. Barcelona 1969) de Y. Congar; *Le laïque dans l'Église* (1952) de G. Philips; *Weltöffener Christ. Grundsätzliches und Geschichtliches zur Laienfrömmigkeit* (1960) de Alfons Auer. La línea historicosalvífica creación-encarnación-parusía llevó a reflexionar sobre el *Misterio de la historia* (1953; versión castellana: Dinor, San Sebastián 1957) a Jean Daniélou, impulsó a Hans Urs von Balthasar a escribir su *Teología de la historia (Theologie der Geschichte,* 1950) y despertó una nueva conciencia —contra una teología de la encarnación que a veces se mostraba demasiado optimista— de la dimensión escatológica del cristianismo.

En la ascesis se acentuaron enérgicamente las virtudes activas. Se insistió en que el cristiano sólo puede estar seguro de su salvación cuando procura la salvación de los demás. Se hizo más clara la pluralidad de la realización cristiana en un mundo en rápida transformación política, económica y social y, a una con ello, la necesidad de comprometerse siempre de nuevo, una y otra vez. Todo esto pedía una mayor medida de propia responsabilidad y confirió a la vida espiritual y moral una dinámica infinitamente mayor. También afloró con mayor fuerza en el campo de la conciencia el hecho de que es religioso no sólo el quehacer humano directamente referido a Dios (oración, meditación y liturgia) sino todo cuanto se hace para gloria de Dios, según la sentencia de Pablo: «Ora comáis, ora bebáis o hagáis cualquier otra cosa, hacedlo todo para gloria de Dios» (1Cor 10,31). En esta perspectiva, merece señalarse el hecho de que con ocasión del 400 aniversario de la muerte de san Ignacio de Loyola († 1556) se insistió en que el *in actione contemplativus,* o bien el «encontrar a Dios en todas las cosas» era el auténtico mensaje del santo para nuestro tiempo[92]. De todo ello surgió la «santificación de las obras de cada día» como lema característico de la espiritualidad de los movimientos religiosos y el renovado prestigio y amplia difusión del

---

92. E. CORETH, *In actione contemplativus,* en ZKTh 76 (1954) 55-82; E. ISERLOH, *«Gott finden in allen Dingen». Die Botschaft des heiligen Ignatius von Loyola an unsere Zeit,* en TThZ 66 (1957) 65-79, reimpreso en E. ISERLOH, *Verwirklichung des Christlichen im Wandel der Geschichte,* Wurzburgo 1975, 99-113; J. STIERLI, *Das Ignatianische Gebet: «Gott suchen in allen Dingen»,* en *Ignatius von Loyola,* ed. dirigida por F. WULF, Wurzburgo 1956, 151-182.

«pequeño camino» de santa Teresita de Lisieux [93]. En contraposición al cristocentrismo desengañado y referido a sí mismo de la «Devotio moderna», la «pequeña» Teresa insistía en amar a Jesús sobre todas las cosas, en salvar las almas para él, de modo que él fuera más amado.

---

93. I.F. GÖRRES, *Das verborgene Antlitz. Eine Studie über Therese von Lisieux*, Friburgo 1944; reedición: *Das Senfkorn von Lisieux*, Friburgo de Brisgovia 1964; H.U. VON BALTHASAR, *Therese von Lisieux. Geschichte einer Sendung*, Colonia 1950 (versión castellana: *Teresa de Lisieux. Historia de una misión*, Herder, Barcelona 1957); TERESA DEL NIÑO JESÚS, *Historia de un alma (manuscritos autobiográficos)*, Monte Carmelo, Burgos 1973; A. COMBES, *Introducción a la Espiritualidad de Sta. Teresa del Niño Jesús*, Desclée, Bilbao 1960.

X. EVOLUCIÓN DEL CLERO DESDE 1914

Por Norbert Trippen

Profesor de la Universidad y director del seminario sacerdotal de Colonia

FUENTES: *Sacerdotalis imago. Päpstliche Dokumente über das Priestertum von Pius X. bis Johannes XXIII.*, publ. por A. ROHRBASSER, Friburgo de Suiza 1962; *Decretum de Institutione Sacerdotali «Optatam totius» = Decreto sobre la formación sacerdotal*, en *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*, ed. Católica, Madrid [5]1967, 454-477; *Decretum de Presbyterorum ministerio «Presbyterorum Ordinis» = Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros*, ibid. 401-453; *Litterae Encyclicae «Sacerdotalis Caelibatus»*, de 24-6-1967, en AAS 59 (1967) 657-697 (versión castellana en P. GALINDO, *Colección de encíclicas y documentos pontificios*, Acción Católica, Madrid [6]1967, 3272ss); *Documenta Synodi Episcoporum: De Sacerdotio Ministeriali*, en: AAS 63 (1971) 898-922; *Sacra Congregatio pro Institutione Catholica: Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, en: AAS 62 (1970) 321-384; *Schreiben der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt. Eine biblisch-dogmatische Handreichung*, Tréveris 1969; *Die pastoralen Dienste in der Gemeinde*, en: *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung*, vol. 1 (Friburgo de Brisgovia [2]1976) 581-636; las deliberaciones sobre estas conclusiones: *Protokoll der 5. Vollversammlung, 22-26. Mai 1974*, p. 136-185; *Protokoll der 7. Vollversammlung 7-11 Mai 1975*, p. 131-151.

BIBLIOGRAFIA: Para la postura de los sacerdotes dentro del movimiento juvenil, cf. la bibliografía dada sobre este tema por A. KLÖNNE, *Eine Literatur-Übersicht zur Geschichte der Jugendbewegung*, en «Recht der Jugend» 2, Berlín 1954, 254s; O. KÖHLER, en LThK 5 ([2]1960) 1181s.

Sobre los *sacerdotes obreros* en Francia: H. PERRIN, *Journal d'un prê-*

tre ouvrier en Allemagne, París 1954; G. SIEFER, *Die Mission der Arbeiterpriester,* Essen 1960; R. LUDMANN, en LThK 1 (²1957) 811ss (con síntesis bibliográfica).

Para la discusión sobre el *ministerio y la postura* de los sacerdotes *después del Vaticano II:* F. KLOSTERMANN, *Priester für morgen,* Innsbruck 1970; N. GLATZEL, *Die Rolle des Priester in der Leistungsgesellschaft,* en «Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften» 12 (1971) 163-183; id., *Soziologische Aspekte der Seelsorgerolle,* en AtdZ 187 (1971) 31-42; H. KÜNG, *Wozu Priester? Eine Hilfe,* Zürich - Einsiedeln - Colonia 1971, versión castellana: *Sacerdotes, ¿para qué?,* Herder, Barcelona 1972; J. HÖFFNER, *Der Priester in der permissiven Gesellschaft* («Kölner Beitrage» 6), Colonia 1971; H. VOLK, *Priesterum heute,* «Internat. Kath. Zeitschrfit» 1 (1972) 498-517, 2 (1973) 45-58; H. SCHLIER, *Grundelemente des priesterlichen Amtes im Neuen Testament,* en «Theologie und Philosophie» 44 (1969) 161-180; O. SEMMELROTH, S.I., *Die Präsenz der drei Ämter Christi im gemeinsamen und besonderen Priestertum der Kirche,* ibid., 181-195; P. PIEPER, *Was unterscheidet den Priester?,* en «Hochland» 63 (1971) 1-16; *Reform und Anerkennung Kirchlicher Ämter. Ein Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Unversitätsinstitute,* Munich - Maguncia 1973; K.H. SCHUH (dir.), *Amt im Widerstreit,* Berlín 1973; G. SIEFER, *Sterben die Priester aus? Soziologische Uberlegungen zum Funktionswandel eines Berufsstandes,* Essen 1973; F. LUTHE, *Berufswechsel der Priester. Eine Empirische Studie,* Düsseldorf 1970.

Para el problema del *celibato* sacerdotal: E. SCHILLEBEECKX, O.P., *Der Amtszölibat. Eine kritische Besinnung,* Düsseldorf 1967; K. RAHNER, S.I., *Der Zölibat des Weltpriesters im heutigen Gespräch,* en «Geist und Leben» 40 (1967) 122 a 138; F. BÖCKLE (dir.), *Der Zölibat. Erfahrungen, Meinungen, Vorschläge,* Maguncia 1968; K. KRAEMER - K.H. SCHUH (dirs.), *Zölibat in der Diskussion. Katholische und evangelische Aspekte,* Essen 1969; *Sacerdoce et Célibat. Études historiques et théologiques,* public. por J. COPPENS, Lovaina 1971.

Para los *grupos y congresos de sacerdotes: SOG-Papiere. Mitteilungslatt der Arbeitsgemeinschaft von Priestergruppen in der Bundesrepublik Deutschland und der SOG-Österreich,* publ. por A. SCHILLING, Bochum 1968-1973; *Imprimatur. Nachrichten und kritische Meinungen aus der (Trierer) katholischen Kirche,* Tréveris 1968-1975; C. HOLENSTEIN (dir.), *Churer-Dokumente. Bischofs-Symposion 7. bis 10. Juli 1969. Texte der Bischöfe und Priester im Wortlaut,* Zurich 1969; M. RASKE - K. SCHÄFER - N. WETZEL (dir.), *Eine freie Kirche für eine freie Welt. Delegiertenkonferenz europäischer Priestergruppen Rom 10. bis 16. Oktober 1969. Eine Dokumentation,* Düsseldorf 1969; C. HOLENSTEIN, *Der Protest der Priester,* Zurich - Einsiedeln - Colonia 1970; K. SCHÄFER, *Zum Thema Priestergruppen,* en StdZ 185 (1970) 34-46; id., *Nochmals: Zum Thema Priestergruppen,* ibid., 185 (1970) 361-378; K. RAHNER, S.I., *Chancen der Priestergruppen,* ibid., 185 (1970) 172-180; H. WERNERS, *Priestergruppen — Kon-*

zeption und Erfahrung, en «Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften» 12 (1971) 185-204.

Sobre las *encuestas* sacerdotales: O. SCHREUDER (dir.), *Der alarmierende Trend. Ergebnisse einer Umfrage beim gesamten holländischen Klerus,* Munich - Maguncia 1970; G. SCHMIDTCHEN, *Priester in Deutschland. Forschungsbericht über die im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz durchgeführte Umfrage unter allen Welt- und Ordenspriestern in der Bundesrepublik Deutschland. In Verbindung mit dem Institut für Demoskopie Allensbach,* Friburgo de Brisgovia - Basilea - Viena 1973; K. FORSTER (dir.), *Priester zwischen Anpassung und Unterscheidung. Auswertung und Kommentare zu der im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz durchgeführte Umfrage unter allen Welt- und Ordenspriestern in der Bundesrepublik Deutschland,* Friburgo de Brisgovia - Basilea - Viena 1974, en particular: O. SIMMEL, S.I., *Vergleich der deutschen Umfrageergebnisse mit den Ergebnissen der Priesterbefragungen in Österreich, in der Schweiz, in Spanien, in den USA und in Italien,* p. 127-148; P.M. ZULEHNER - S.R. GRAUPE, *Wie Priester heute leben.., Ergebnisse der Wiener Priesterbefragung,* Viena - Friburgo de Brisgovia - Basilea 1970; P.M. ZULEHNER (dir.), *Kirche und Priester zwischen dem Auftrag Jesu und den Erwartungen der Menschen. Ergebnisse der Umfragen des Instituts für kirchliche Sozialforschung Wien über «Religion und Kirche in Österreich» und «Priester in Österreich»,* Viena - Friburgo de Brisgovia - Basilea 1974; A. MÜLLER, *Priester — Randfigur der Gesellschaft? Befund und Deutung der Schweizer Priesterumfrage,* Zurich - Einsiedeln - Colonia 1974.

Para la *reforma de la formación sacerdotal y de los estudios teológicos:* L. WALTERMANN (dir.), *Klerus zwischen Wissenschaft und Seelsorge. Zur Reform der Priesterausbildung. Beiträge im Westdeutschen Rundfunk,* Essen 1966; SKT = *Studium Katholische Theologie. Berichte — Analysen — Vorschläge,* public. por la comisión Curricula in Theologie del Westdeutschen Fakultätentages, a cargo de E. FEIFEL, cuadernos 1-5, Zurich - Einsiedeln - Colonia 1973-1975; A. ARENS, *Einleitung und Kommentar zur Ratio Fundamentalis,* en A. ARENS - H. SCHMITZ (dirs.), *Priesterausbildung und Theologiestudium* («Nachkonf. Dokumentation» 25), Tréveris 1974, 5-67; G. SCHMIDTCHEN, *Umfrage unter Priesteramtskandidaten. Studien- und Lebenssituation, Amtsverständnis, Berufsmotive, Einstellung zur Kirche und Gesellschaft. Forschungsbericht des Instituts für Demoskopie Allensbach über eine im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz durchgeführte Erhebung,* Friburgo de Brisgovia - Basilea - Viena 1975 *.

En la tercera sesión del Sínodo de obispos, celebrado en Roma en 1971, el teólogo suizo Hans Urs von Balthasar expresó su creen-

* El autor agradece las numerosas indicaciones del profesor Dr. Norbert Glatzel (Bamberg), del profesor Dr Franz Kamphaus (Münster) y del Dr. Anton Arens (Tréveris) para esta reseña bibliográfica.

cia de que el clero era por entonces «el más notorio foco de crisis de la Iglesia»[1]. Al hacer esta afirmación, se estaba refiriendo indudablemente tanto al papel de los sacerdotes dentro de la evolusión postconciliar y, más en concreto, dentro de la reforma de la liturgia, como a las alarmantes tendencias que se registraban dentro del clero mismo y en el marco de sus relaciones con el episcopado.

No es posible comprender y explicar satisfactoriamente la reciente crisis sacerdotal partiendo sólo del telón de fondo de los decenios inmediatamente precedentes. Sus raíces son más profundas. Ya a comienzos de nuestro siglo, algunos sacerdotes aislados y grupos de sacerdotes se habían comprometido en la tarea de superar el abismo que se abría entre la Iglesia y la teología de un lado y el mundo moderno y su sentido de la vida del otro. Pedían, pues, reformas dentro de la Iglesia[2]. Las cuestiones debatidas en aquella época giraban en torno a la lengua de la liturgia, los problemas de la disciplina eclesiástica y la actitud de la Iglesia frente a la cuestión social. Pero también se discutían ya los problemas del estado sacerdotal, el celibato obligatorio, las relaciones entre sacerdotes y obispos y la forma que habría de darse a la formación del clero. El amplio abanico de los objetivos de estos círculos sacerdotales corrían parejas con sus motivaciones y sus caracteres. Iban desde la idea de la Democrazia cristiana propugnada en Italia por Romolo Murri y el movimiento francés llamado *Le sillon* dirigido por Marc Sangier en Francia. hasta las estrafalarias actitudes de algunos sacerdotes de Suabia que, para defender los intereses del estamento clerical frente al obispo Keppler de Rotenburgo, pretendían crear una asociación de párrocos[3]. En 1901 se celebró en Viena, con gran afluencia de asistentes, un «día del clero» austríaco, con la intención de potenciar el sentimiento de solidaridad

1. *Bischofssynode 1971, das Priesteramt* 6.

2. De la multitud de la literatura sobre la reforma publicada en aquella época, mencionaremos aquí, por su singular calidad, las siguientes obras: H. SCHELL, *Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts*, Wuzburgo 1898 (¡puesta en el *Indice!*); A. EHRHARD, *Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert*, Stuttgart - Viena 1901. Describe impulsos reformistas menos ponderados A. HAGEN, *Der Reformkatholizismus in der Diözese Rottenburg (1902-1920)*, Stuttgart 1962. Cf. también N. TRIPPEN, *Theologie und Lehramt im Konflikt. Die kirchlichen Massnahmen gegen den Modernismus im Jahre 1907 und ihre Auswirkungen in Deutschland*, Friburgo de Brisgovia - Basilea - Viena 1977 (passim)

3. HAGEN, o.c. 51-61

entre los sacerdotes y mejorar su situación espiritual y material. El episcopado austríaco prohibió la repetición del experimento[4].

Todas estas iniciativas del clero, llevadas a cabo sin contar con la aquiescencia del episcopado y encaminadas a reformas intraeclesiásticas, cayeron bajo la sospecha del modernismo condenado por Pío X y fueron reprimidas en el curso de la lucha desencadenada por este pontífice contra aquella herejía, que él se imaginaba presente por doquier. La encíclica *Pascendi* contra el modernismo, de 8 de septiembre de 1907, prohibía una vez más a los sacerdotes la lectura de periódicos y revistas sin previo permiso del obispo, a quien, además, se le imponía el deber de vigilar la actividad de los sacerdotes como corresponsales o colaboradores de estos órganos de publicación. Las asambleas de sacerdotes sólo podían celebrarse con permiso de los obispos, y en casos muy especiales[5]. Se establecían también al mismo tiempo normas muy estrictas sobre la orientación escolástica de los estudios teológicos y reglas severas para la formación de los sacerdotes en los seminarios, de suerte que triunfó en toda línea la represión ejercida sobre estos grupos reformistas del clero. A ello se añade que la primera guerra mundial y las grandes convulsiones subsiguientes impidieron la creación del clima adecuado para nuevos enfrentamientos con el modernismo, no deseados por Benedicto XV.

En el período entre guerras surgieron o se desarrollaron algunas asociaciones específicamente sacerdotales, pero perseguían exclusivamente fines ascético-religiosos o jurídicos[6]. No se produjeron entre el episcopado y el clero tensiones dignas de mención. Se impuso el sistema de la educación de los futuros sacerdotes en seminarios estrictamente protegidos de contactos con el mundo, aunque los profesores de más amplia visión y numerosos estudiantes lo consideraban ya superado y a veces lo saludaban con burlonas sonrisas. Con todo, no se analizó en serio la posibilidad

---

4. F. FUNDER, *Vom Gestern ins Heute. Aus dem Kaiserreich in die Republik*, Viena 1952, 342ss. Un Congreso similar se había celebrado ya en Bourges en 1900 (HAGEN, o.c. 51).

5. Se trata de los párrafos 34 y 35 de la encíclica *Pascendi:* A MICHELITSCH, *Der biblisch-dogmatische «Syllabus» Pius' X. samt der Enzyklika gegen den Modernismus und dem Motu proprio vom 18. November 1907*, Graz - Viena [2]1908, 346ss. Cf. TRIPPEN, o.c. 29.

6. Da una visión sintetizadora de estas asociaciones Konrad Algermissen, en LThK 8 (1936) 471ss.

de una reforma a fondo, sino que todo se reducía a un cumplimiento mitigado y matizado de las normas existentes. Los exegetas, teólogos dogmáticos e historiadores eclesiásticos —sobre todo los que ocupaban cátedras de universidades estatales alemanas— sabían distinguir entre las hipótesis y los resultados de la investigación y lo que podían defender y divulgar de cara a la opinión pública.

Las tendencias reformistas del clero joven, independientes y no siempre conocidas ni aprobadas por el episcopado, hallaron un limitado campo de acción, sobre todo en Alemania, en el movimiento juvenil y, en conexión con él, en el movimiento litúrgico de los años veinte y treinta [7]. Con ocasión de las peregrinaciones de los jóvenes, los sacerdotes pudieron, por vez primera, dejar de vestir los hábitos talares. No obstante, las disposiciones diocesanas sobre este tema, por ejemplo las de los sínodos diocesanos de Colonia de 1922 y 1937 [8], insistían enérgicamente en esta obligación. La introducción de la llamada «misa comunitaria», con la lectura paralela de los textos del misal traducidos a la lengua popular, produjo ciertas tensiones entre los círculos litúrgicos activos y los capellanes de las asociaciones juveniles de un lado y, del otro, los viejos párrocos y el episcopado. Tampoco el movimiento ecuménico, impulsado en sus orígenes por algunos sacerdotes aislados y grupos de seglares, encontró al principio amistosa acogida y menos aún apoyo en todos los obispos. Con todo, en el período entre guerras existían relaciones de sincera lealtad entre los sacerdotes y los obispos. No se registró en el clero una crítica radical de la Iglesia, de su dogma y de su disciplina. Los himnos a la Iglesia de Gertrud von le Fort reflejaban una actitud básica que estaba muy difundida también entre el clero de aquellos decenios.

Puede considerarse como un primer movimiento en el clero, que anticipaba ya los puntos controvertidos en la discusión posconciliar en torno al estado y la vida sacerdotal, la actitud de los

7. Sobre el movimiento juvenil, cf. lo dicho antes, en la bibliografía que abre el capítulo.

8. Así, en *Die Diözesan-Synode des Erzbistums Köln 1922 am 10., 11. und 12. Oktober*, Colonia 1922, 31: «Se ha insistido en la obligación de vestir el traje talar también —y especialmente— con ocasión de viajes. Si un clérigo se ve obligado a efectuar un viaje durante el cual no puede vestir el traje talar, debe ponerse previamente de acuerdo con el vicariato general.» Una norma parecida en el sínodo de 1937: ibid. 1937, n.º 28, 51.

sacerdotes obreros de Francia[9]. Es un hecho significativo que, en los primeros años cuarenta, es decir, en su situación de partida, este movimiento estuvo apoyado e impulsado por el episcopado francés. Dado que, en el curso de la guerra, varios millares de seminaristas y de miembros de la Acción católica fueron trasladados por la fuerza a Alemania para trabajar en las fábricas, los obispos franceses crearon una acción pastoral secreta para atender a sus necesidades espirituales. Fueron 25 los sacerdotes que se ofrecieron voluntarios para la empresa. Las experiencias acumuladas en este trabajo, basado en una actividad y un modo de vida sacerdotales totalmente diferentes de los tradicionales, constituyeron la base para la Misión de París, a partir de 1946. Renunciando a un estilo de vida burgués, estos sacerdotes intentaban vivir como obreros entre los obreros. Con todo, muy pronto se echó de ver que la solidaridad con la clase trabajadora y con sus objetivos sociopolíticos hacía de todo punto inevitables los conflictos con las autoridades eclesiásticas. Las relaciones entre los sacerdotes obreros y los párrocos se hacían cada vez más tensas, porque estos últimos tenían una mentalidad burguesa y manifestaban muy escasa comprensión respecto de las necesidades de los trabajadores y de sus sacerdotes. Los obispos franceses se mostraron en parte preocupados por la posición social de estos sacerdotes, mientras que a la Curia de Roma le interesaba en primer término su vida espiritual. En los años 1953 y 1954 se puso fin al experimento, por orden de las autoridades romanas. La mayoría de los sacerdotes obreros acabaron por someterse a los correspondientes decretos y retornaron a sus diócesis o, respectivamente, a sus comunidades religiosas. El intento y su fracaso ocupó la atención de la opinión pública francesa y europea hasta las vísperas del concilio.

El concilio Vaticano II publicó dos decretos relativos a la formación y al ministerio y la vida de los sacerdotes, pero el problema sacerdotal distó mucho de ocupar el centro de las deliberaciones conciliares. Para la agitación sacerdotal de los años subsiguientes tuvieron mucha mayor eficacia otras manifestaciones conciliares —aunque indirectamente referidas a esta temática— sobre todo

---

9 Cf supra, en la bibliografía dada al principio del capítulo

la constitución dogmática *Lumen gentium*. Fue también importante la revalorización del sacerdocio general de los fieles y la apertura al mundo introducida por la constitución pastoral *Gaudium et spes*. La nueva orientación y la ruptura desencadenada por el concilio —claramente perceptible sobre todo en el terreno de la liturgia— crearon en numerosos sacerdotes inseguridad interna, provocaron discusiones públicas sobre el ministerio y el género de vida de los presbíteros, elevaron vertiginosamente el número de sacerdotes que abandonaron su estado y llevaron finalmente a la formación de grupos sacerdotales que perseguían objetivos en parte sociopolíticos, en parte antijerárquicos y en parte de solidaridad estamental. En muy breve espacio de tiempo se registró una fuerte movilización del interés público por la cuestión sacerdotal dentro y fuera de la Iglesia, aunque el fenómeno desapareció con la misma rapidez con que había surgido.

Para poder describir esta evolución, iniciada en 1968 y con su punto culminante en 1971, debe tenerse en cuenta que afectaba de muy diversa manera a los diversos países y continentes. En Polonia y los restantes Estados del bloque oriental, en Vietnam o en las Iglesias misionales de África, no se registraron alteraciones comparables a las de Europa occidental, América del Norte o América del Sur. La inseguridad interior y solidaridad exterior de numerosos sacerdotes se desarrolló, de un lado, a partir de los enfoques teológicos y reformistas proporcionados por el concilio Vaticano II, pero en parte también en virtud del pluralismo ideológico y de la desorientación espiritual de las democracias occidentales. No es simple casualidad la coincidencia temporal de esta crisis sacerdotal con las agitaciones en las universidades occidentales y en la joven generación. ¿No había marcado el concilio a la pastoral, con mayor claridad que las precedentes declaraciones de la Iglesia, la senda del servicio al mundo y del reconocimiento de los valores «mundanos»? Era, pues, inevitable que la evolución extraeclesial tuviera sus repercusiones en el clero del mundo occidental.

El final del concilio coincidió con el inicio de una discusión teológica en Europa y América sobre la justificación existencial de un sacerdocio de por vida, recibido a través de la consagración sacramental. Los planteamientos del Nuevo Testamento ¿ofrecen

base suficiente para una fundamentación dogmática de este sacerdocio? Éste era el punto controvertido. La falta de sacerdotes, el diaconado permanente nuevamente introducido por el concilio, la revalorización del sacerdocio general de los fieles y la delegación en ellos de servicios pastorales hasta entonces estrictamente reservados a los sacerdotes hacían de todo punto inevitable la pregunta de cuál es la *differentia specifica* entre un sacerdote consagrado y los restantes fieles dedicados al ministerio pastoral[10]. Si la teología y la situación misma de la Iglesia habían permitido que se sometiera a discusión el sacerdocio como estado propio, separado del de los restantes fieles, la creciente pérdida de prestigio de la autoridad que se estaba registrando por aquellos años en las democracias occidentales hizo el resto para contribuir a agudizar el problema de la concepción de sí mismo y de la función del sacerdote en la Iglesia y en la sociedad. En la sociedad civil no se aceptaba otra autoridad que la fundamentada en la competencia objetiva y, además, por un período de tiempo limitado. De igual modo, algunos sacerdotes y los grupos de solidaridad por ellos formados, pedían que se entendiera el ministerio sacerdotal no sacramentalmente (verticalmente), sino funcionalmente, es decir, desde el servicio mismo a la comunidad (horizontalmente). De ahí se derivaba que este servicio debía ser sólo temporal y que, en determinadas circunstancias, podía conciliarse con el ejercicio de otra profesión. El sacerdote, según estos grupos, debería comprometerse con el mundo y con sus problemas y acreditarse ante sus conciudadanos a través de una profesión civil.

Estas reflexiones triunfaron sobre todo entre los sacerdotes jóvenes. El primer paso dado por este camino se refería a la exigencia de renunciar a los hábitos clericales y a los privilegios del clero. Se pasó luego a una igualdad externa con el medio ambiente tanto en el género de vida como en las costumbre. Muchos de ellos afirmaban que la ordenación no crea diferencias esenciales entre el sacerdote y los restantes miembros del pueblo de Dios.

Paralelamente a la discusión sobre el ministerio y función del

10. Sobre esta inseguridad de funciones específicas de numerosos sacerdotes, cf. las colaboraciones de Glatzel en el «Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften» y en las «Stimmen der Zeit» (cf. supra, la bibliografía general). Para la discusión sobre el ministerio: KÜNG, *Wozu Priester? Reform und Annerkennung kirchlicher Ämter* (versión cast.: *Sacerdotes, ¿para qué?*, Herder, Barcelona 1972); SCHUH, *Amt im Widerstreit.*

sacerdote, y en estrecha relación con ella, se registraron también vivos enfrentamientos sobre el tema de la obligatoriedad del celibato sacerdotal. En la discusión del decreto conciliar sobre los sacerdotes hubo puntos de vista y ponencias muy dispares sobre la amplitud de esta obligación y sobre su fundamento teológico [11]. Pablo VI puso fin a las discusiones a través de una carta de 10 de octubre de 1965, dirigida al cardenal Tisserant, el miembro más antiguo de la presidencia del concilio, en la que solicitaba que la cuestión del celibato no fuera discutida en la asamblea plenaria, al tiempo que anunciaba una próxima declaración al clero sobre este problema. La carta fue leída al día siguiente en el aula y determinó las subsiguientes decisiones de los padres conciliares. En el número 16 del decreto *Sobre el ministerio y vida de los presbíteros* se reconoce que la «perfecta y perpetua continencia» «no es exigida ciertamente por la naturaleza misma del sacerdocio, como aparece por la práctica de la Iglesia primitiva y por la tradición de las Iglesias orientales... Pero el celibato tiene mucha conformidad con el sacerdocio.» Como razones a favor se invocan una más perfecta imitación de Cristo y una mayor disposición para desempeñar los ministerios sacerdotales. «Este santo Concilio comprueba y confirma esta legislación (de la Iglesia latina) en cuanto se refiere a los que se destinan para el presbiterado, confiando en el Espíritu que el don del celibato, tan conveniente al sacerdocio del Nuevo Testamento, lo otorgará generosamente el Padre, con tal de que lo pidan con humildad y constancia los que por el sacramento del orden participan del sacerdocio de Cristo, más aún, toda la Iglesia.»

Pero era justamente esta esperanza la que parecía no cumplirse en los años siguientes. Aunque apenas es posible presentar cifras exactas sobre el número de sacerdotes que abandonaron el ministerio, parecen acercarse mucho a la realidad los cálculos del Instituto suizo de sociología pastoral, que dan, entre 1963 y 1970, de 22 000 a 25 000 renuncias, lo que significa un 5 por 100 del clero total [12]. Es muy significativo que el 40 por 100 de estas cifras corresponda a Europa. El aspecto más alarmante era que la mayor

11. Cf. sobre este tema F. WULF, S.I., *Kommentar zu Art. 16 des Dekrets «Presbyterorum Ordinis»*, en *Das Zweite Vatik. Konzil*, vol. 3, 214-221, espec. 217.

12. El dato es reproducido por SIEFER, *Sterben die Priester aus?*, 76s.

parte de las renuncias procedían del clero más joven. Esta tendencia coincidía además con el vertiginoso descenso de seminaristas y, sobre todo, de ordenaciones sacerdotales [13]. Estas últimas pasaron, por ejemplo, en la República Federal de Alemania de 506 en 1965 a 213 en 1972. En este punto precisamente se daba una de las mayores diferencias respecto de Polonia y algunos países de misión, donde por aquella época no se registró esta falta de vocaciones.

Fue tal vez esta inquietante evolución la que movió a Pablo VI a cumplir en muy breve plazo la promesa hecha a los padres conciliares de publicar un documento sobre el tema del celibato sacerdotal. Pero la encíclica *Sacerdotalis caelibatus*, de 24 de junio de 1967, no sólo no contribuyó a disminuir las tensiones de la polémica, sino que las agudizó. Tal como revelaron algunas posteriores encuestas entre los sacerdotes, una gran parte de los presbíteros, sobre todo de los que eran favorables al celibato, ni siquiera leyeron la encíclica [14]. Los sacerdotes jóvenes, cuyas opiniones eran atacadas en el documento, lo consideraron decepcionante. El papa hacía suyas las afirmaciones esenciales del decreto conciliar sobre el celibato de los sacerdotes pero, a la hora de apuntar las razones del mismo, se contentaba con insistir una vez más en la conexión entre vocación sacerdotal y celibato obligatorio. Por otra parte, enjuiciaba severamente la postura de los sacerdotes que abandonaban el ministerio, calificándola de «lamentable infidelidad». No desbordaba, pues, el marco de las concepciones y los argumentos tradicionales.

Las discusiones sobre el celibato, muy vivas por aquella época, se reflejaron también en los medios de comunicación colectiva, en las revistas y en la prolífica publicación de numerosos folletos, así como en las conferencias y reuniones expresamente convocadas para analizar el tema [15]. A través de toda esta actividad pudo comprobarse que el celibato obligatorio resultaba ya incomprensible y

---

13. Ibid. 77-89.

14. Así se desprende, por ejemplo, de la valoración de la encuesta sacerdotal italiana (*Il Sacerdozio ministeriale, Problemi del Clero in Italia*, Editrice Studium 1970): SIMMEL, en *Prister zwischen Anpassung und Unterscheidung*, 147: «En la práctica, apenas nadie leyó la encíclica *Sacerdotalis caelibatus;* y los que la leyeron, más fue para criticarla que para estudiarla.»

15. Cf. la bibliografía general del principio del capítulo.

no era incondicionalmente admitido ni por la mayor parte del clero joven ni tampoco por amplias capas del pueblo católico.

La insatisfacción frente a la encíclica del celibato pudo ser uno de los factores desencadenantes de la fundación —de que se hablará más tarde— de grupos de solidaridad de los sacerdotes en varios países europeos. Las reuniones y los órganos publicitarios de estos grupos se convirtieron también en el foro en el que se articulaban las exigencias y las esperanzas respecto del tema del celibato. Aunque este movimiento no representaba a la totalidad del clero —de hecho los grupos sólo significaban un porcentaje mínimo del conjunto de los sacerdotes— a través de él expresaba sus inquietudes una capa activa de los sacerdotes jóvenes del hemisferio occidental. Los grupos de solidaridad ponían especial empeño en afirmar que no tenían la mínima intención de minusvalorar el celibato como carisma voluntariamente aceptado, sino quc lo único que pretendían es que se eliminara su obligatoriedad jurídica para todos los sacerdotes de la Iglesia latina. Mayor insistencia aún ponían en la exigencia de que se permitiera el acceso a la consagración sacerdotal a hombres casados de conducta ejemplar *(viri probati;* una petición que ya el concilio había bosquejado) y en que los sacerdotes casados pudieran seguir ejerciendo sus antiguos ministerios.

En estrecha conexión con la obligatoriedad del celibato se discutía también en estos grupos sacerdotales el problema de si todavía se podía seguir defendiendo el «sacerdocio burocratizado» y el «estado clerical», y hasta qué punto los sacerdotes se habían amalgamado con los poderes en que se apoya la sociedad y habían perdido el contacto con el mundo real y cotidiano[16]. Se planteó la exigencia de que los sacerdotes desempeñaran una actividad laboral, de que fuera más acentuada la solidaridad con la clase trabajadora y con los grupos sociales marginados. La asamblea sacerdotal de Chur de 1969 pidió también finalmente un compromiso político de los sacerdotes contra los sistemas capitalistas y totalitarios y a favor de una sociedad más justa y más humana.

---

16. En la Conferencia de delegados de los grupos sacerdotales europeos, celebrada en Chur los días 5 al 10 de julio de 1969, se produjo un amplio debate sobre todas estas cuestiones: HOLENSTEIN, *Churer Dokumente* y también lo que se dice a continuación.

Estas peticiones estaban evidentemente inspiradas en la situación política de algunos estados europeos y, sobre todo, del subcontinente iberoamericano. En cambio, el deseo de una democratización interna de la Iglesia, y de la cooperación de sacerdotes y seglares en la adopción de las decisiones eclesiásticas, pretendía apoyarse en afirmaciones conciliares que parecían marchar en este sentido, aunque a menudo se les daba una interpretación abusiva. Se solicitaba una mayor transparencia en los procesos de adopción de decisiones y en el ejercicio de la autoridad en la Iglesia y, sobre todo, la participación del clero y del pueblo en la elección de obispos y en la provisión de otros altos cargos eclesiásticos.

El deseo de defender con mayor eficacia estas peticiones (y en especial la referente al ejercicio de una profesión), la solidaridad respecto de los experimentos en el campo de la liturgia y la pastoral —desaprobados por los obispos— y la voluntad de despertar una conciencia más viva de la necesidad de reformas intraeclesiásticas o políticas, fue la causa principal de que, desde los primeros meses del año 1968, surgieran en varios países europeos grupos sacerdotales. De hecho, ya en el art. 7 del decreto sobre los presbíteros había fijado el concilio la obligación de los obispos de crear un «consejo de sacerdotes representantes del presbiterio» de la diócesis [17]. En numerosos países se había dado ya cumplimiento a esta determinación. Pero estos consejos de presbíteros necesitaron largo tiempo para decubrir su lugar propio y su campo de actividad, rodeados como estaban de una red de consejos diocesanos, sólidamente anclados en el derecho. Y, además, pronto pudo verse que carecían de capacidad para comprender y calmar las inquietudes del clero.

Los grupos sacerdotales paralelos surgieron en parte de círculos informales de diálogo, y de asociaciones o hermandades sacerdotales ya existentes con anterioridad, o bien se formaban en ocasiones concretas, como por ejemplo las derivadas de la encícli-

---

17. «Escúchenlos (los obispos a los sacerdotes) con gusto, consúltenlos incluso y dialoguen con ellos sobre las necesidades de la labor pastoral y del bien de la diócesis. Y para que esto sea una realidad constitúyase de una manera apropiada a las circunstancias y necesidades actuales, con estructura y normas que ha de determinar el derecho, un consejo o senado de sacerdotes, representantes del presbiterio, que puedan ayudar con sus consejos eficazmente al obispo en el régimen de la diócesis» (*Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros*, 7), *Concilio Vaticano II*, BAC, Madrid [5]1965, p. 417-418).

ca *Humanae vitae* en el verano de 1968. Con sorprendente rapidez, supieron organizar reuniones y redactar documentos básicos a nivel diocesano. Consiguieron incluso establecer contactos a nivel internacional[18]. Varios grupos de solidaridad de las diócesis occidentales fundaron el 26-27 de mayo de 1969, en Königstein, la Comunidad de trabajo de los grupos sacerdotales de la República Federal de Alemania, sobre una base federativa.

Los grupos sacerdotales tuvieron diferente orientación en los diversos países europeos, a tenor de la diversa situación política e intraeclesial de cada uno de ellos[19]. Los grupos-SOG alemanes desarrollaron sobre todo objetivos específicamente profesionales y adoptaron un talante crítico frente a la jerarquía. El grupo holandés *Septuagint* tuvo una influyente posición en el proceso de desarrollo registrado en aquella época en la Iglesia holandesa. Contaba con el apoyo de amplias capas del clero y del pueblo creyente y mantuvo contactos permanentes con sus obispos. Los grupos franceses *Concertation* y, sobre todo, *Échanges et Dialogue* tenían relaciones muy tensas con la jerarquía. Más desesperanzada era aún la posición de los grupos españoles y portugueses, frente a las circunstancias políticas e intraeclesiásticas por entonces vigentes en sus respectivos países.

Estos grupos sacerdotales europeos, tan diferentes en su estructura y su orientación, alcanzaron el punto culminante de la atención pública el año 1969, cuando, actuando en cierto modo como programa de contraste respecto del simposio episcopal, enviaron a Coira, del 5 al 10 de julio[20] y también a Roma, del 10 al 16 de octubre[21], con ocasión del segundo sínodo de obispos, «conferencias de delegados de los grupos sacerdotales europeos». Estas dos delegaciones dieron a conocer a la opinión pública sus objetivos, opuestos a los de los obispos, con un estilo popular que despreciaba todos los convencionalismos literarios. En Coira los dele-

18. La evolución y las actividades de los grupos sacerdotales se refleja en sus órganos de publicación. En Alemania destacan «Imprimatur» (Tréveris) y «SOG-Papiere» (Bochum). Cf. también la bibliografía del principio del capítulo.

19. Para las diversas orientaciones de los grupos sacerdotales europeos: WERNERS, en «Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften» 12 (1971) 187s.

20. Para la conferencia de delegados de Coira y sus declaraciones: HOLENSTEIN (dir.), *Churer Dokumente;* id., *Der Protest der Priester;* RASKE - SCHÄFER - WETZEL, *Eine freie Kirche für eine freie Welt,* 55-72.

21. Sobre la conferencia de delegados de Roma: RASKE-SCHÄFER-WETZEL, o.c. 83-177.

gados pidieron ser admitidos a las deliberaciones del simposio de obispos, que había elegido como tema de sus reflexiones «El ministerio sacerdotal en nuestro tiempo». Pero los obispos se negaron a admitir la presencia de una representación de los sacerdotes, aunque hubo, en cambio, contactos al margen de las deliberaciones oficiales y diálogos informativos entre algunos obispos a título individual y los delegados de los sacerdotes. Podría incluso decirse que las deliberaciones de los obispos se desarrollaron bajo la presión de la presencia y de las exigencias de aquellos grupos sacerdotales.

La conferencia de delegados de los grupos sacerdotales de Coira adoptó varias resoluciones, elaboradas por el grupo francés, acusadamente antijerárquico, Échanges et Dialogue: la «resolución sobre el trabajo», la «resolución sobre el celibato», la «resolución sobre el compromiso de los sacerdotes». A esto se añadía un texto sobre «Lo permanente y lo mudable en el ministerio episcopal de la Iglsia», que era una respuesta a una ponencia presentada sobre este mismo tema por el cardenal Döpfner en el simposio de obispos. Dieron también a conocer una carta «A nuestro hermano Pablo VI en el ministerio de Pedro».

Tres meses más tarde, la siguiente conferencia de delegados, reunida en Roma con ocasión del sínodo de obispos, pretendió ser recibida por el papa Pablo VI, pero el pontífice se negó a ello. La conferencia, reunida en las aulas de la facultad valdense, intentó hacer una valoración teológica de la inseguridad de la función sacerdotal, pero entre sus miembros surgieron tensiones internas más acusadas que en la asamblea de Coira. Sólo lograron ponerse de acuerdo sobre los «documentos de Estudio», de los que decían [22]: «Los textos no se aprueban en cada una de sus formulaciones específicas, ni tampoco se consideran como tomas de posición definitivas, sino sólo como punto de partida para nuevas reflexiones.» Los temas eran: «Sobre la Iglesia local», «Sobre los obispos», «Sobre el ministerio de Pedro», «Una Iglesia para el mundo» y «Ministerio del sacerdote» [23].

---

22. «SOG-Papiere» 1969, n.º 5 (25-11-1969) 29.

23. Información en los «SOG-Papiere» 1969, n.º 5, 24-43 y RASKE - SCHÄFER - WETZEL, *Eine freie Kirche für eine freie Welt*, desde la p. 83. Pero ninguno de estos escritos explica, de forma clara y definitiva, cuál era el título exacto de los textos y tampoco el número de delegados que aprobó cada uno de los textos discutidos.

Al parecer, con estas dos grandes conferencias del año 1969 el movimiento de los grupos sacerdotales había alcanzado ya su punto culminante e inició el declive. Los grupos europeos barruntaron que se habían dejado enredar en demasía en una problemática específicamente referida a su estado y, además, en parte condicionada por el tiempo. Los intentos radicales por conseguir una solución oficial de estos problemas sólo despertaron un interés momentáneo en la opinión pública tanto eclesial como extraeclesial, apenas ayudaron en nada a los directamente afectados y despertaron a veces la impresión de un nuevo clericalismo (sólo que «de izquierdas»). Y así, los organizadores del Congreso de los sacerdotes de la solidaridad, celebrado en Amsterdam del 28 de septiembre al 3 de octubre de 1970, buscaron el camino de un nuevo contacto con el pueblo y con el mundo [24]. Pero en el decurso del congreso se echó de ver un desgarramiento interno y un notable distanciamiento de opiniones entre los grupos europeos hasta entonces predominantemente ocupados con los problemas del estado sacerdotal y los grupos iberoamericanos, que argumentaban desde posiciones políticas revolucionarias. También contribuyó a crear entre ellos un clima de desilusión el escaso interés manifestado por la opinión pública. Mientras que los congresos de Coira y Roma estuvieron animados por impulsos llenos de esperanza, en Amsterdam se hacían evidentes algunas importantes lagunas: las llamadas a la prensa cayeron en el vacío. Y es que no sólo a la prensa sino a los organizadores mismos les faltaba en Amsterdam el aliciente adicional de un programa de contraste frente a una asamblea episcopal.

Aunque todavía en 1971 se seguía escribiendo a propósito de los grupos sacerdotales que «eran una realidad que en aquel momento no podía ser ignorada», pues agrupaba al 10-15 por 100 del clero diocesano [25], todo parece indicar que, por este tiempo, había pasado ya la hora del movimiento. Estos grupos y sus órganos de publicación o bien se disolvieron por expresa voluntad o bien abandonaron silenciosamente su trabajo. Algunos vegetaron todavía por algún tiempo, entre la general indiferencia. Más du-

---

24 Sobre el congreso de Amsterdam dan una información muy detallada los «SOG-Papiere» 1970, 342-357, con reproducción en facsímil de algunos artículos de la prensa.

25 Así WERNERS, *Priestergruppen* 202.

rables que estos grupos progresistas fueron, en cambio, los círculos sacerdotales tradicionalistas, creados o reavivados como reacción contra los primeros. Puede citarse como ejemplo el Movimiento por el papa y la Iglesia, cuyos partidarios se nutrían principalmente de las filas del clero de la generación media y la anterior.

Intentando analizar ahora las razones de este rápido final de un impulso surgido con tanta energía, habría que citar, junto al amplio espectro de opiniones y objetivos —tal como se echaba de ver con ocasión de las grandes reuniones conjuntas— una base y una argumentación teológica insuficiente, y un comportamiento y actitud que estaban necesariamente marcados por la inseguridad interna y por los movimientos sociológicos pendulares de aquellos años. La organización y la base material de los grupos carecían de la capacidad necesaria para hacer frente a unos objetivos reformistas excesivamente ambiciosos y al desbordamiento de propuestas y sugerencias de las discusiones [26]. No pocas veces, las fuerzas dominantes dentro de estos grupos estaban encarnadas en sacerdotes interiormente inseguros de su propia función o envueltos en una aguda crisis vocacional. Los numerosos abandonos del ministerio sacerdotal privaron a muchos de estos grupos de sus cabezas dirigentes y, a una con ello, de su capacidad de iniciativa.

Aquella inseguridad interna y solidaridad externa del clero —a veces marcada por rasgos antijerárquicos— constituyó una sorpresa total para los obispos, frente a la que se hallaban poco preparados. ¿Cuál fue la reacción del papado y de los episcopados regionales o nacionales? La escala de las respuestas se extiende desde el nerviosismo ante lo inesperado, pasando por la resignación que contemplaba impotente el espectáculo, hasta el intento de entablar un diálogo abierto y sincero con los sacerdotes al margen de las conferencias de Coira y Roma. Una actitud reservada y prudente frente a los grupos de sacerdotes era una necesidad absoluta para los obispos, ya por el simple hecho de que por ejemplo en los «SOG-Papiere» de los grupos sacerdotales alemanes y austríacos se habían publicado como *Dokumentation*, adornada con acentos dramáticos, numerosos casos conflictivos de sacer-

26. Casi en todos los números de los «SOG-Papiere» aflora la queja de que no se podía hacer frente a los problemas de organización y, sobre todo, a la masa de papeles.

dotes concretos con sus obispos. Se dieron asimismo a la publicidad las cartas personales de algunos obispos a determinados sacerdotes.

Los obispos alemanes aportaron muy pronto una contribución teológica de alta calidad para la superación de la crisis sacerdotal en su escrito doctrinal sobre el ministerio sacerdotal, elaborado en la asamblea plenaria de 11 de noviembre de 1969 [27]. En una línea argumentativa de clara inspiración bíblica y dogmática, los obispos intentaron explicar el punto que había quedado sumido en la inseguridad: la concepción del ministerio sacerdotal fundamentada en el Nuevo Testamento y explicitada con el correr de la historia de la Iglesia. Este documento del episcopado alemán tuvo su importancia para la discusión temática y el curso del desarrollo del II sínodo episcopal de Roma de 1971. «El ministerio sacerdotal» era precisamente uno de los temas capitales de la asamblea. En el documento elaborado por este sínodo, titulado *El ministerio de los sacerdotes,* ejercieron un papel determinante el cardenal Höffner y Hans Urs von Balthasar. Partiendo de una orientación bíblico-dogmática, el documento desembocaba en una serie de afirmaciones sobre las cuestiones básicas del ministerio y del modo de vida de los presbíteros [28].

Paralelamente a estos esfuerzos por conseguir una solución teologica y espiritual de la crisis sacerdotal, se registró también el intento de una toma de posición realizada con métodos sociológicos. Aunque los grupos de sacerdotes y sus programas radicales sólo representaban a una minoría, con todo, en los años subsiguientes a la conclusión del concilio Vaticano II se fue viendo cada vez más claramente que el clero no constituía ya una unidad cerrada ni entre sí ni con los obispos. La inseguridad inherente a este fenómeno proporcionó a algunos episcopados regionales y nacionales la oportunidad de llevar a cabo una serie de encuestas entre sus sacerdotes, dirigidas por institutos científicos, con modernos métodos demoscópicos [29]. Estas encuestas se realizaron, en-

---

27. *Schreiben der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt. Eine biblisch-dogmatische Handreichung,* Tréveris 1969.

28. J. Höffner - H.U. von Balthasar (dirs.), *Bischofssynode 1971. Das Priesteramt,* Einsiedeln 1972.

29. Para información sobre estas encuestas y bibliografía, cf. las indicaciones bibliográficas al principio del capítulo.

tre 1969 y 1972, más o menos simultáneamente, pero con total independencia, en los Países Bajos, República Federal de Alemania, Italia, Austria, Suiza, España y Estados Unidos. Sin contar los Países Bajos, las preguntas llegaron aproximadamente al 43 por 100 del clero católico mundial[30]. Dado que las encuestas se desarrollaron con métodos y acentos diferentes en los diversos países, que no coincidieron exactamente en el tiempo y que estuvieron afectadas por el contexto eclesiástico y político de cada país concreto, una comparación de conjunto resulta problemática. Aun así, pueden reconocerse a través de ellas tanto tedencias comunes a todos los países, como también diferencias regionales.

Las preguntas presentadas se referían en primer lugar al origen, formación y género de vida de los sacerdotes. Precisamente en este campo aparecieron notables diferencias entre los distintos países. Un segundo capítulo de preguntas se refería a las tareas del sacerdote y a las dificultades inherentes a las mismas. La concepción del ministerio y de la vocación, la vida espiritual y el celibato formaba otro tercer conjunto, que afectaba directamente a las relaciones del sacerdote con la Iglesia y con las autoridades. El resultado de estas encuestas fue, de un lado, tranquilizador, tras el sobresalto de la presencia y las actividades de los grupos de sacerdotes, pero, del otro, contribuyó a aumentar la inquietud. Así, por ejemplo, el 79 por 100 de los sacerdotes alemanes se declararon contentos e incluso muy contentos con la actividad que desarrollaban; el 12 por 100 respondieron con un «puede pasar»; sólo un 5 por 100 se declaraba no especialmente contento e incluso totalmente insatisfecho[31]. Pero, en cambio, hubo un 51 por 100 de estos mismos sacerdotes que opinaban que era necesario o, al menos, muy importante que en el futuro se suprimiera la ley del celibato, aunque un 59 por 100 declaraba que, a pesar de la existencia de dicha ley, no tenían ningún reparo en impulsar y aconsejar la vocación sacerdotal de los jóvenes[32]. Por otra parte, ya no podía pasarse por alto lo que durante mucho tiempo no se quiso admitir: «El sacerdocio no es monolítico, se advierte cla-

---

30. Esta es la valoración de SIMMEL, en FORSTER (dir.), *Priester zwischen Anpassung und Unterscheidung* 127.
31. SCHMIDTCHEN, *Priester in Deutschland* 76-81.
32. Ibid. 66-76.

ramente la presencia de un amplio espectro de posiciones pastorales y teológicas y, por tanto, una tensión intraeclesial, que para unos resulta fatal y para otros es signo de esperanza. Apenas si hubo una sola pregunta de cierta importancia sobre la que las respuestas fueran unánimes y sobre la que no se manifestaran opiniones muy diferentes en uno u otro sentido»[33].

A pesar de un cierto desnivel, que en Europa, por ejemplo, iba desde la bullente situación de los Países Bajos, pasando por Alemania y Austria, hasta las relaciones todavía estables de la situación eclesial en Suiza, las encuestas pusieron en claro una tendencia unitaria: una capa cada vez más amplia de jóvenes sacerdotes europeos y norteamericanos se mostraban críticos respecto de la concepción «vertical» del ministerio sacerdotal y fundamentaban el servicio de los sacerdotes no tanto en la consagración sacramental encaminada a la predicación y a la administración de los sacramentos cuanto en el sentido «horizontal-funcional» de un servicio a los hombres y a la unidad de la comunidad. De la mano de esta concepción del ministerio, rechazaban la existencia de un estado sacerdotal y celibato obligatorio, del que se afirmaba carecer de suficiente base teológica y ser, además, una carga opresora. Con mayor insistencia aún que esta petición de desvincular al sacerdocio de la ley del celibato, se planteaba la otra de conceder la consagración sacerdotal a hombres casados bien probados. Esta tesis fue suscrita en Alemania no sólo por los sacerdotes jóvenes, sino por el 79 por 100 del total del clero[34]. Esta concepción del ministerio y de un estilo de vida sacerdotal acomodado al mismo se vinculaba, en el clero joven, a una posición crítica respecto de la autoridad eclesiástica y su modo de ejercer el ministerio. Surgía de aquí la petición de que los sacerdotes y los seglares tomaran parte en la elección de los prelados y, por supuesto, la insistencia en que los seglares tuvieran una participación mucho más amplia en la pastoral y en la dirección de las comunidades.

Otros resultados de las encuestas estaban condicionados por las peculiaridades regionales: en Austria y Suiza, el 60-70 por 100 de los sacerdotes había cursado su formación en internados de la Igle-

33. Ibid XII.
34. Ibid. 69 Parecidos y hasta más acentuados votos reflejaron las encuestas de otros países

sia. En Italia y España este porcentaje era sin duda aún mayor. En Alemania en cambio, el 65 por 100 de los sacerdotes cursaron sus estudios en las escuelas públicas, viviendo en casa de sus padres. Resultaba curioso comprobar que eran precisamente los sacerdotes de los primeros países los que más a menudo calificaban de insuficiente la formación recibida y los que pedían con mayor insistencia una ulterior y más calificada formación. Era también general el deseo de una especialización de las actividades sacerdotales y de estudios adicionales complementarios. La peculiar situación política de España en los últimos años de la era de Franco se reflejaba en las respuestas de los sacerdotes españoles sobre las relaciones Iglesia-Estado [35].

El último eslabón, por el momento, de la gran cadena de encuestas lo constituyó la realizada entre los aspirantes al sacerdocio de Alemania, en 1974 [36]. Los resultados permitieron comprobar cómo en un período de tiempo muy reducido se habían producido importantes matizaciones: «No puede hablarse ni de un retroceso a posiciones conservadoras ni de la continuación de una tendencia crítica generalizada. Más bien surgió algo nuevo, tal vez inesperado. Por su actitud abierta y en parte crítica, los aspirantes al sacerdocio tenían muchos puntos en común con el clero joven y, en términos generales, se parecían mucho más a éstos que a los sacerdotes de las generaciones anteriores. Pero también puede observarse un fenómeno nuevo: una tendencia diferente, y tal vez más acentuada, hacia la espiritualidad. Entre las ideas que, en opinión de los jóvenes, legitiman el ministerio sacerdotal destacan fuertemente las referentes a que actúan en nombre y por encargo de Cristo y la de una relación personal con Dios. Este hecho se refleja no sólo en las respuestas expresas sobre la legitimación del ministerio, sino también en otros numerosos contextos» [37].

Se toca aquí una última y definitiva repercusión de la crisis sacerdotal, a saber, la inseguridad y la drástica disminución de las vocaciones sacerdotales. Paralelamente a la formación de los gru-

---

35. SIMMEL, en FORSTER (dir.), *Priester zwischen Anpassung und Unterscheidung*, ha sido uno de los autores que más se ha esforzado por señalar tanto las tendencias comunes como las diferencias que aparecen en los resultados de las encuestas.

36. G. SCHMIDTCHEN, *Umfrage unter Priesteramtskandidaten*, Friburgo de Brisgovia - Basilea - Viena 1974

37. Ibid. 1

pos solidarios de los jóvenes sacerdotes, se produjo en los países europeos y americanos una convulsión en el antiguo sistema de la educación seminarística y de los estudios teológicos[38]. Disminuyó fuertemente en todas partes el número de vocaciones, hasta el punto de que no pocos seminarios diocesanos y casas de estudio de las órdenes y congregaciones religiosas tuvieron que cerrar sus puertas. No pudo mantenerse, en especial, el antiguo sistema de vida de los seminarios, estrictamente separada del mundo exterior. Los seminaristas pedían la posibilidad de vivir individualmente o en pequeños grupos, entre los demás estudiantes de la ciudad o lugar en que cursaban sus estudios. El anterior ordenamiento de los estudios teológicos, la dogmática neoescolástica unilateral, la yuxtaposición —sin trabazón interna— de las distintas disciplinas teológicas durante los estudios, la insuficiente atención dispensada a las disciplinas didáctico-pedagógicas y de pastoral práctica, todo esto fue calificado de insuficiente como preparación para los ministerios pastorales y sacerdotales. Y esta impresión no hizo sino acrecentarse cuando comenzó a aumentar el número de jóvenes (de ambos sexos) que cursaban estudios teológicos sin la intención de recibir las órdenes sacerdotales. La formación de estos estudiantes, que en Alemania, por ejemplo, respondía en muchos casos a la voluntad de dedicarse profesionalmente a la enseñanza de la religión, exigía el desarrollo de los correspondientes cursos de estudios y de los exámenes consiguientes, que quedaron insertos en el marco de las restantes disciplinas de las facultades.

El concilio Vaticano II se había ocupado ya de esta tendencia a una reordenación de la educación seminarística de los sacerdotes y de los estudios teológicos. El decreto *Optatam totius* de 28 de octubre de 1965 sobre la formación de los sacerdotes fue considerado por algunos, sobre todo por los observadores protes-

---

38. Se registró ya una primera toma de posición en torno al problema de la formación sacerdotal a principios de 1966, con ocasión de una serie de emisiones especiales de la radio alemana del sudoeste: L. WALTERMANN, *Klerus zwischen Wissenschaft und Seelsorge*, Essen 1966. Las discusiones sobre las propuestas de reforma de la formación sacerdotal y de los estudios teológicos registradas a partir de aquella fecha son casi inabarcables. Los esfuerzos en torno a la reforma de los estudios teológicos en Alemania han cristalizado en los cinco cuadernos publicados hasta ahora SKT = *Studium Katholische Theologie, Berichte - Analysen - Vorschläge*, editados por la comisión (Curricula in Theologie de la asamblea de facultades de Alemania occidental, por medio de E. FEIFEL, Zürich - Einsiedeln - Colonia 1973-1975).

tantes del concilio, como uno de los textos conciliares más fecundos y más importantes[39]. Una serie de equilibradas indicaciones señalaba el camino hacia una reforma de la formación sacerdotal y acentuaba con toda claridad, por vez primera, el valor de la madurez humana y las calidades de carácter, tan apreciadas por los hombres, en aquellos que aspiraban al sacerdocio. Pero en el curso de las deliberaciones, los padres conciliares fueron adquiriendo creciente conciencia de que las exigencias de una reforma de la formación sacerdotal tenían muy diferente cariz en los distintos países y continentes. De ahí que el concilio se decidiera por una distribución de las competencias en el campo de la formación, que pasaba de la Congregación de estudios y seminarios a las conferencias episcopales. Éstas, en el futuro, tendrían capacidad legislativa sobre la materia. «No pudiéndose dar más que leyes generales para tanta diversidad de gentes y de regiones, en cada nación o rito establézcanse unas normas peculiares de formación sacerdotal, que han de ser promulgadas por las conferencias episcopales, y revisadas en tiempos determinados, y aprobadas por la Sede Apostólica; en virtud de dichas normas se acomodarán las leyes universales a las circunstancias especiales de lugar y de tiempo, de manera que la formación sacerdotal responda siempre a las necesidades pastorales de las regiones en que ha de ejercitarse el ministerio»[40].

En los años 1966-67, el cardenal Garrone, prefecto de la Congregación de estudios y seminarios, dirigió cuatro cartas circulares a los presidentes de las conferencias episcopales, instándoles a dar pronto cumplimiento a la mencionada disposición conciliar[41]. Pero, dado que muchas de estas conferencias habían sido sorprendidas por la convulsión introducida en la formación sacerdotal, no tenían la capacidad suficiente para establecer en poco tiempo la necesaria remodelación de los estudios, de modo que todo se redujo a una serie de intentos a nivel nacional[42]. De ahí que, con ocasión

39. Entre otros, O. Cullmann y J.Chr Hampe: A. Arens, en *Priesterausbildung und Theologiestudium*, «Nachkanz. Dokumentation», vol. 25, 5.

40. *Optatam totius* 1: *Concilio Vaticano II*, BAC, 454s.

41. A. Arens, en *Priesterausbildung und Theologiestudium*, 5-66, describe los pasos dados en torno a la reforma de la formación sacerdotal, hasta desembocar en la *Ratio Fundamentalis*, de 6 de enero de 1970.

42. La conferencia episcopal alemana ha hecho algunas propuestas muy estimables, en este sentido, en *Neuordnung der theologischen Studien für Priesteramtskandidaten*

del primer sínodo episcopal, de 1967, se encomendara al cardenal Garrone que dictara una *Ratio Fundamentalis*, una especie de marco general de la formación sacerdotal válido para todo el mundo. Al proceder así, se corría una vez más el riesgo de devolver a la Congregación de estudios y seminarios unas competencias que el concilio acababa de transferir de forma expresa a las conferencias episcopales. Con todo, la *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, de 6 de enero de 1970, elaborada en sus líneas esenciales por el jesuita italiano Paolo Dezza, el sacerdote secular español Germano Martil y el abad benedictino alemán Augustinus Meyer, supo evitar este peligro [43]. La *Ratio* presentaba un marco de orientaciones para la legislación de las conferencias episcopales y un abanico de ejemplos y de anteformulaciones que en nada menoscababan la competencia de los obispos. Prueba de la gran urgencia con que se sentía el problema de la reforma de la formación sacerdotal bajo la presión de las circunstancias del tiempo es la determinación de que en el plazo de un año las conferencias episcopales deberían preparar y presentar para su aprobación a la Congregación una *Ratio Nationalis*.

Aun admitiendo las imperfecciones de la *Ratio Fundamentalis*, debido sobre todo a la rapidez con que fue elaborada, debe reconocerse que, en conjunto, contribuyó a perfilar un marco positivo para la formación sacerdotal, debido a que sus autores supieron dibujarlo sobre el telón de fondo de las circunstancias vigentes en numerosos países. En cuanto al contenido, se atenía al esquema del decreto *Optatam totius* y analizaba la pastoral de las vocaciones, los seminarios sacerdotales y su régimen, los candidatos al sacerdocio, su formación humana, espiritual, científica y pastoral, así como la ampliación de la formación sacerdotal una vez acabados los estudios del seminario. La necesidad de esta ulterior formación, simultaneada con el ejercicio del ministerio, había sido urgentemente acentuada en las antes mencionadas encuestas, sobre todo por los sacerdotes de los países latinos que habían recibido una instrucción limitada a la teología neoescolástica y se habían educado en seminarios separados del mundo. Esta petición confi-

---

(1968) y en *Leitlinien für die Priesterausbildung* (1970): *Priesterausbildung und Theologiestudium*, 541-563 y 265-277.

43. AAS 62 (1970) 321-384; *Priesterausbildung und Theologiestudium*, 68-263.

guraba uno de los puntos programáticos centrales de los grupos de sacerdotes de Europa y Sudamérica. El plazo de un año señalado en la *Ratio Fundamentalis* para la confección de ordenamientos nacionales de la formación sacerdotal no podía cumplirse, porque en su elaboración debían participar no sólo los obispos de los lugares correspondientes, sino también otras personas (directores espirituales, directores de estudios y profesores de los seminarios), que tenían que trabajar en colaboración y reunirse después en asambleas conjuntas. De hecho, aún no ha llegado a su fin el trabajo de las *Rationes Nationales*. La consolidación perceptible en la encuesta realizada en 1974 entre los aspirantes al sacerdocio de la república federal de Alemania permite sospechar la existencia de las mismas tendencias en el clero joven. Tras la aguda crisis del pasado, parece surgir una fase de búsqueda sobria y realista. Pero sería erróneo asumir que la evolución desembocará, a corto plazo, en un cuadro compacto, tanto interior como exterior, similar al que presentaba el clero en la primera mitad de nuestro siglo.

El deseo de restaurar este orden antiguo pudo ser tal vez el motivo que impulsó a los grupos tradicionalistas del clero, y en particular al movimiento encabezado por el arzobispo misionero Marcel Lefebvre, a promover la unidad en la formación, la teología, la espiritualidad y la disciplina de los sacerdotes mediante un retorno a las antiguas formas, impuesto a la fuerza y con medios radicales. Lefebvre invocaba en apoyo de sus ideas, y no sin fundamento, la autoridad de Pío x y su lucha contra los peligros del modernismo y sus impulsos reformistas. Tal como la activa investigación de los últimos años en torno a esta lucha antimodernista ha puesto de manifiesto, es cierto que aquella campaña reprimió el modernismo, pero no dio solución a la problemática subyacente a este movimiento. De igual modo, y de una forma incluso mucho más acentuada, el antimodernismo de los actuales grupos tradicionalistas ha dado palpables pruebas de ser un camino equivocado.

XI. ÓRDENES RELIGIOSAS E INSTITUTOS SECULARES

Por Viktor Dammertz, O.S.B.

Abad de St. Ottilien

BIBLIOGRAFÍA: Véase la citada en nuestro *Manual* VIII, 388. Hay una amplia información sobre todas las asociaciones religiosas, tanto de derecho pontificio como diocesano, en el exhaustivo *Dizionario degli Istituti di Perfezione* (DIP), editado por G. PELLICA y G. ROCCA, del que se han publicado hasta ahora tres volúmenes (letras A-Conv.) (I, 1974; II, 1975; III, 1976), así como en K.S. FRANK, *Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums*, Darmstadt 1975, 175 a 195.

ENTRE EL INMOVILISMO Y LA TRANSFORMACIÓN

La historia de las comunidades religiosas en el siglo XIX se caracterizó por el inesperado resurgimiento de las órdenes antiguas y la fundación de numerosas congregaciones nuevas. Cuando estalló la primera guerra mundial, esta época se encaminaba ya a su fin. La mayoría de las congregaciones se habían consolidado, habían encontrado su propia forma de vida y su campo de ocupaciones y se iniciaba para ellas un período de insospechado crecimiento. Aproximadamente entre los años 1920 y 1960, casi todas las comunidades religiosas registraron una afluencia de novicios hasta entonces nunca conocida. En este número excepcionalmente elevado de vocaciones influían también, sin duda, factores externos (crisis económica mundial y altos índices de paro; escasas posibilidades de formación y pocas perspectivas profesio-

nales fuera de los conventos, sobre todo en el caso de las muchachas). Estos factores explican también el número relativamente elevado de abandonos durante el período de prueba. Con todo, la mayoría de los jóvenes que abrazaban la vida religiosa hacían su elección también por motivaciones religiosas. La prontitud para el compromiso en favor de la Iglesia y del servicio a los demás hombres, unida a la preocupación por la salvación propia, fueron razones eficaces a la hora de seguir la vocación religiosa.

Finalizada la primera guerra, las comunidades religiosas tuvieron que enfrentarse con situaciones nuevas. Los tratados de paz modificaron el mapa político europeo. Las órdenes y congregaciones se vieron en la precisión de adaptar sus estructuras internas a las nuevas fronteras, sobre todo porque los Estados nacionales entonces constituidos no veían con buenos ojos que sus ciudadanos dependieran directamente, como religiosos, de autoridades extranjeras. Por otra parte, los acontecimientos bélicos contribuyeron a desmontar las Iglesias nacionales y a restringir o anular la eficacia de ciertas leyes hostiles a la Iglesia, hasta el punto de que fueron abolidas algunas limitaciones jurídicas y normas políticas con que antes tropezaban las órdenes religiosas. La gran miseria que dejó tras de sí la primera guerra mundial, todavía más acentuada por la subsiguiente crisis económica, significaba un reto para las congregaciones, sobre todo en el ámbito de la caridad social. Las comunidades religiosas pudieron aportar una ayuda eficaz en este campo, debido, y no en último término, a la gran afluencia de novicios.

En el ámbito interno, el nuevo código de derecho canónico introdujo algunas importantes modificaciones para las congregaciones [1]. Alcanzaron así no sólo una simplificación que todas ellas acogieron con satisfacción, una mayor transparencia y una mayor seguridad jurídica, sino también, y sobre todo, un acento acusadamente pastoral y espiritual. Era evidente que el legislador se había esforzado por crear un orden jurídico encaminado a posibilitar una auténtica vida religiosa. Por otra parte, no es menos indudable que esta codificación general del derecho religioso tuvo también algunas consecuencias negativas. Aunque algunas de las

---

1. A. SCHARNAGL, *Das neue kirchliche Gesetzbuch*, Munich - Ratisbona [2]1918, 61-70.

prescripciones, demasiado pormenorizadas, intentaban, mediante las repetidas alusiones al derecho particular de cada una de las órdenes y congregaciones, respetar la plural diversidad de las reglas monacales, lo cierto es que proporcionaron un vigoroso impulso al proceso de uniformación y nivelación de la vida religiosa [2]. Dado que el canon 489 declaraba abolidas todas las prescripciones de las reglas y constituciones contrarias a las normas del *Código*, las congregaciones religiosas se vieron en la precisión de adaptar sus constituciones al nuevo derecho y de recurrir incluso, dentro de lo posible, a introducir las pertinentes modificaciones, al texto literal del *Código* [3]. La Congregación de religiosos publicó, el 6 de marzo de 1921, normas para la redacción de las constituciones de las congregaciones de nueva fundación. Estas normas ejercieron también una gran influencia en la elaboración de las constituciones de las comunidades religiosas fundadas con anterioridad [4].

Todas estas disposiciones acentuaron la tendencia, ya perceptible desde León XIII, de configurar la vida de las órdenes religiosas según esquemas centralizados. Se pretendía con ello que, sobre todo las congregaciones de derecho pontificio, estuvieran más vinculadas a Roma [5]. Con mirada retrospectiva puede comprobarse que tuvo repercusiones especialmente nocivas la prescripción que establecía que las constituciones no debían contener ni alusiones históricas ni citas de la Sagrada Escritura, de los concilios y los padres de la Iglesia ni de los escritos de otros autores, ni tampoco largas instrucciones ascéticas, detalladas exhortaciones espirituales o consideraciones místicas. Deberían limitarse, por el contrario, a las disposiciones jurídicas sobre la peculiaridad de cada congregación, a fijar los objetivos y las tareas, a determinar

2. Esta nivelación tenía ya sus cimientos en la restauración del siglo XIX; las congregaciones concretas fundadas en este período se diferenciaban entre sí más por la forma del hábito y otros detalles extrínsecos que por su espiritualidad: R. HOSTIE, *Vie et mort des ordres religieux*, París 1972, 249-251, 264-273.

3. AAS 10 (1918) 290; 13 (1921) 538s.

4. AAS 13 (1921) 312-319; estas normas se apoyaban en un documento similar, del año 1901, al que se añadieron algunos estatutos muy detallados. La Congregación de Propaganda promulgó en 1937 normas parecidas para las asociaciones y congregaciones sujetas a su jurisdicción: L.R. RAVASI, *De regulis et constitutionibus Religiosorum*, Roma - Tournai - París 1958, 187-257.

5. Manual VIII, 406; U. STUTZ, *Der Geist des Codex iuris canonici*, Stuttgart 1918, 246-250.

el contenido esencial de los votos, las condiciones de adquisición y pérdida de la filiación al instituto religioso, su género de vida y su régimen de gobierno[6]. Aunque se toleraban algunos breves textos espirituales y es preciso reconocer además que estas normas desterraron de las constituciones, con toda razón, prolijas exposiciones ascéticas y edificantes, a menudo muy subjetivas y demasiado vinculadas a la piedad del momento, no es menos cierto que estas limitaciones impuestas al documento fundacional de cada comunidad religiosa llevaron a una concepción excesivamente jurídica de su vida, sobre todo cuando ya no se acertó a ver claramente que las normas jurídicas sobre la configuración de esta vida derivaban de sus fundamentos espirituales. Tampoco puede pasarse por alto el hecho de que la estructura y el contenido de las nuevas constituciones de muchas congregaciones eran muy similares entre sí, hasta el punto de que iba en aumento el peligro de que se desdibujara cada vez más el perfil propio de cada una de ellas. Esto es válido, sobre todo, de las muchas congregaciones fundadas en los siglos XIX y XX, que no buscaban su inspiración en las reglas de las antiguas órdenes. Con mucha frecuencia, sus constituciones no eran sino una reedición, escasamente adaptada a sus circunstancias peculiares, del modelo de constitución que les ofrecía, a título de ayuda, la Santa Sede.

A pesar de todo, muchos de los jóvenes que ingresaron en el claustro encontraron, en aquel orden sólido y previamente dado, seguridad espiritual y protección religiosa. Por otra parte, las ideas básicas sobre la vida conventual que se les proponían contribuyeron a facilitar su adaptación al nuevo estado. En las instrucciones de los noviciados se hablaba más de perseverancia y sumisión, de sacrificio y de renuncia, de obediencia y confianza en los superiores, que de innovación, desarrollo de la personalidad e iniciativa propia. Por lo demás, y en este mismo sentido, ya la misma Iglesia había dado excelentes pruebas de ser una institución inconmovible, garantía de orden y de seguridad en medio de las convulsiones del período de entreguerras.

Pero también en los conventos se dejaron sentir las vicisitudes de la Iglesia y de la sociedad. El movimiento litúrgico y los es-

6. *Normae*, cap. IV y V: AAS 13 (1921) 317s.

fuerzos por adquirir una piedad fundamentada en la Sagrada Escritura despertaron entre los religiosos la insatisfacción por las oraciones y las ejercitaciones piadosas de algunas congregaciones, así como por las prescripciones de tipo moral y ascético que a menudo daban excesiva importancia a cosas de poca monta, y pretendían regular hasta en sus mínimos detalles la vida cotidiana, sobre todo de las órdenes femeninas, con muy escaso margen para la responsabilidad personal. Se echaba cada vez más en falta un concepto de la vida conventual directamente orientada en la Biblia. Además, en numerosos países, los religiosos tenían que hacer frente al reto de una creciente secularización de la vida pública y del alejamiento de muchos hombres respecto de la Iglesia. Las disposiciones hostiles a la Iglesia, la supresión de conventos y las persecuciones declaradas obligaron a los religiosos a plantearse en términos existenciales el problema de su vocación. Advirtieron entonces que en muchos puntos carecían de suficiente preparación para enfrentarse con un ambiente indiferente, si no ya opuesto y hasta claramente hostil a la vida religiosa y a las mismas creencias cristianas.

La segunda guerra mundial y sus consecuencias arrancaron a muchos religiosos y religiosas de su género de vida acostumbrado y los empujaron a situaciones ante las que tenían que actuar siguiendo sus propias decisiones y en las que debían acreditar su vocación religiosa sin contar con las orientaciones y las instrucciones de la superioridad.

Nacimiento de un tipo de congregaciones religiosas

Desde este trasfondo debe contemplarse el nacimiento de un nuevo tipo de congregaciones religiosas. Ya en la vertiente de siglo, había lanzado Charles de Foucauld (1858-1916) el plan de la comunidad de los «Hermanitos de Jesús», que se apartaba de las estructurales tradicionales. En los años siguientes bosquejó varias reglas, pero cuando pereció de muerte violenta, no dejaba tras de sí ningún discípulo[7]. Hasta algunos años más tarde no fructificó la semilla por él sembrada. El año 1933 René Voillaume

7. Cf. MHI VIII, 385s.

y un grupo de seguidores fundaron en El-Abiodh-Sidi-Cheikh, al borde del Sáhara, la congregación de los hermanitos de Jesús. En 1936 fue reconocida como congregación de derecho diocesano y el 1968 obtuvo el decreto de aprobación pontificia. Los hermanitos de Jesús viven en hermandades que agrupan de ordinario entre dos y cinco miembros, preferentemente en ambientes inaccesibles al mensaje cristiano o totalmente alejados de él. Su intención es dar testimonio del amor de Dios no a través de la predicación, sino de la solidaridad con los hombres entre los que viven. Su modelo es Jesús, el obrero de Nazaret. Procuran evitar toda singularidad. Por eso, se insertan con su trabajo en el mundo profesional de su entorno, viven en casas pequeñas similares a las del resto de la población, y llevan un género de vida ampliamente adaptado al de su medio ambiente. Su espiritualidad se caracteriza por una piedad nutrida sobre todo de la adoración eucarística y de la meditación bíblica. Cada hermandad está dirigida por un «responsable» y la congregación, en su conjunto, por un superior general. Según las últimas estadísticas, la asociación cuenta con 68 hermandades y 232 miembros, de los que 64 son sacerdotes [8].

Con este mismo espíritu nació, en 1939, en Touggourt, en el Sáhara, la congregación de las «hermanitas de Jesús», declarada en 1947 de derecho diocesano. En 1964 obtuvo el *decretum laudis* pontificio. Pertenecen a ella 990 hermanas, distribuidas en 212 hermandades [9]. Estas comunidades religiosas, inspiradas en el espíritu de Foucauld, se distinguen de las órdenes y congregaciones tradicionales sobre todo en razón de su acentuada insistencia en la fraternidad, que debe hacerse visible y perceptible en la pequeña comunidad, en el equipo. Se caracterizan también por una nueva interpretación y realización de la pobreza, entendida como total y absoluta comunidad de destino con las capas de la población oprimida por la necesidad, con toda su carga de inseguridad y de falta de protección, y por su silenciosa presencia «en el corazón de las masas», «en medio del mundo», en el que sólo pretenden influir a través de su vida ejemplarmente cristiana. Más

---

8. R. Voillaume, *En el corazón de las masas, Studium*, Madrid 1968; LThK² VI, 329s; «Annuario Pontificio» 1975, 1199.

9. LThK² VI, 330; «Annuario Pontificio» 1975, 1252.

tarde surgieron otras congregaciones, también orientadas según el espíritu de Ch. de Foucauld. Así, en 1956, la hermandad de los «hermanos de la Virgen de los pobres», cuya vida contemplativa tomaba por modelo al Jesús orante y penitente del desierto, o la comunidad de los «hermanitos del evangelio», erigida como congregación de derecho diocesano en 1968 y cuyos miembros viven también entre las gentes más pobres, pero que no se limitan a compartir solidariamente su pobreza, sino que les anuncian además la buena nueva [10].

Vivir en el mundo es también la divisa de los institutos seculares. Algunos de ellos existían ya desde tiempo atrás como «asociaciones piadosas» o incluso sin aprobación de la Iglesia. La constitución apostólica *Provida Mater*, de Pío XII, de 2 de febrero de 1947, los reconoció como estado canónico de perfección. El motu proprio *Primo feliciter* de 12 de marzo de 1948 y la instrucción de la Congregación de religiosos de 19 del mismo mes y año trazaron sus líneas fundamentales [11]. La peculiaridad de los institutos seculares es que sus miembros viven, en principio, en el mundo. El *caracter saecularis* les distingue esencialmente del estado religioso, con el que tienen en común el anhelo de perfección, en una forma aprobada por la Iglesia. No responde a la esencia de un instituto secular ni el vestir hábito religioso, ni la vida en comunidad al modo de las órdenes, ni tampoco la aceptación del género de vida propio de las comunidades religiosas. Y aunque sus miembros se obligan a llevar una vida acorde con los consejos evangélicos, no se comprometen a ello mediante votos públicos, sino sólo mediante un voto, promesa o juramento privado. Aunque se advierte en muchos de ellos cierta tendencia a acomodarse de una u otra forma a las comunidades religiosas tradicionales y algunos institutos luchan todavía por conseguir su imagen propia [12], su género de vida les distingue clara y expresamente de los religiosos [13].

---

10. *Une nouvelle forme de vie monastique. La Fraternité de la Vierge des Pauvres*, «Rythmes du monde» 10 (1962) 207-215. Cf. también el discurso de R. Voillaume ante la unión de superiores generales en noviembre de 1975 (no publicado).

11. AAS 39 (1947) 114-124, 40 (1948) 283-286, 293-297. Cf. J. BEYER, *De Institutis saecularibus documenta*, Roma 1962.

12. FR. WULF, *Die Säkularinstitute nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, Meitingen - Freising 1968, 28s.

13. Pero dado que están sujetos a la misma Congregación romana que las órdenes

En este período fueron numerosos los institutos seculares erigidos por los obispos con el *Nihil obstat* de Roma. Hasta ahora son de derecho pontificio 6 institutos masculinos y 21 femeninos [14]. El más conocido e influyente de todos ellos es el Opus Dei. Su rama masculina fue fundada en España el año 1928 por el sacerdote J.M. Escrivá de Balaguer (1902-1975). Ha sido el primer instituto secular que, el 24 de febrero de 1947, pocas semanas después de la publicación de la *Provida Mater*, obtuvo el *decretum laudis* pontificio. En 1950 recibó la confirmación definitiva. Esta rama comprende sacerdotes, agrupados, dentro del Instituto, en la Societas Sacerdotalis Sanctae Crucis y seglares que, en virtud de los propios estatutos, deben ser mayoría. Tanto los miembros ordinarios, que deben cursar estudios teológicos completos (a ser posible hasta alcanzar el grado de doctor) y que, tras los correspondientes estudios, deben poseer otro título académico, como los oblatos, cuya formación no es tan rigurosa, se obligan, por voto, a seguir los consejos evangélicos. Pueden entrar también, como miembros extraordinarios, personas casadas que intentan seguir el espíritu de dichos consejos evangélicos bajo una forma adecuada a sus condiciones de vida. Por lo demás, los afiliados ejercen una profesión civil y se esfuerzan por impregnar de vida cristiana a las familias, al mundo del trabajo y la vida pública. En términos generales, no se sabe quiénes pertenecen al Opus Dei, ya que no suelen actuar o aparecer en grupo, sino que cada cual trabaja de forma individual, y en su propio puesto, según el espíritu del instituto. En todo caso, es común a todos ellos una acusada conciencia de selección.

En determinadas ocasiones, el instituto lleva a cabo también tareas comunes. Así, han asumido la responsabilidad de la universidad católica de Pamplona (Navarra) fundada en 1952 y reco-

---

religiosas, con ocasión de la reforma de la Curia de 1967 se modificó también el nombre de dicha congregación, que pasó a llamarse Sacra Congregatio pro Religiosis et Institutis saecularibus (SCRIS): constitución apostólica *Regimini Ecclesiae universae*, art. 71: AAS 59 (1967) 912.

14. H.A. Timmermann, *Die Weltgemeinschaften im deutschen Sprachraum*, Einsiedeln 1963; A. Wienand (dir.), *Das Wirken der Orden und Klöster in Deutschland* II, Colonia 1964, 636-668; «Annuario Pontificio» 1975, 1200, 1325s. Con fecha 20 de septiembre de 1970, existían 21 institutos seculares de derecho pontificio y 79 de derecho diocesano, que agrupaban a 30 000 mujeres, 3000 sacerdotes y 400 seglares varones. En esta estadística no se incluye el Opus Dei («Vita consacrata» 7 [1971] 151, nota 1).

nocida por la Santa Sede en 1960. Con sus 13 facultades e institutos científicos, pasa por ser uno de los mejores centros de estudios superiores de España. La mayoría de los profesores pertenecen al Opus Dei.

El instituto mantiene además centros de estudios y hogares del estudiante en numerosas ciudades universitarias. Fuera de las fronteras españolas, el Opus Dei se ha difundido por otros 50 países, sobre todo en Italia, Francia e Iberoamérica. Se ha confiado a la Hermandad Sacerdotal de la Santa Cruz la prelatura nullius de Yauyo, en Perú. Aunque pueden ingresar en el instituto personas de todas las clases sociales, se dirige preferentemente a la clase intelectual y es un hecho conocido que los miembros del Opus han ocupado a menudo puestos de gran importancia de la vida política, económica y cultural española. La implicación resultante en los sucesos de la vida política, unida a un cierto aire de misterio, ha suscitado muy duros ataques contra el instituto.

Junto a la rama masculina, en 1930 se fundó, bajo el mismo espíritu, una rama femenina, que también ha conseguido la confirmación pontificia. Forma un instituto secular independiente, con sus propios órganos directivos, pero se halla también sujeto a la autoridad del presidente general. A la muerte del fundador, en 1975, fue elegido presidente general del Opus Dei el profesor de derecho canónico Álvaro del Portillo [15].

Implantación de las órdenes religiosas en los países de misión

También en los países de misión se recorrieron nuevos caminos. En la encíclica *Rerum Ecclesiae* de 28 de febrero de 1926, invitaba el papa Pío XI a los misioneros a trabajar ahincadamente por conseguir el enraizamiento de la Iglesia en estos países. El pontífice incitaba no sólo a la formación de sacerdotes y catequistas indígenas, sino también a la fundación de comunidades

15. O.B. Roegele, *Das «Opus Dei»: Legende und Wirklichkeit einer umstrittenen Gemeinschaft*, «Hochland» 54 (1961-62) 430-439; HK 22 (1968) 353s, 29 (1975) 536. En el «Annuario Pontificio» de 1975, 1200, se pone al Opus Dei bajo la rúbrica de instituto secular, aunque al parecer ya no se le consideraba como tal y, en todo caso, es evidente que ya no se le incluye en el apartado de los restantes institutos seculares, «Vita consacrata» 7 (1971) 32, nota 5.

religiosas masculinas y femeninas. Juzgaba legítimo que los misioneros aceptaran en sus propias comunidades a los novicios procedentes de los países de misión, pero exhortaba a los superiores de las misiones: «Reflexionad imparcialmente y con seriedad si no sería mejor, fundar nuevas comunidades religiosas que respondan mejor a las tendencias y a los intereses de los indígenas, a las situaciones locales y las circunstancias peculiares.» Estimulaba de una manera especial la fundación de monasterios de vida contemplativa, de los que esperaba también benéficos influjos sobre las tareas misioneras[16]. El decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia del concilio Vaticano II ha insistido de nuevo en estas orientaciones y en la necesidad de acomodar la vida religiosa cristiana a la cultura y las características peculiares de cada pueblo (art. 18).

Aunque ya en épocas anteriores hubo varias congregaciones indígenas femeninas, sobre todo en Asia, tras la publicación de la encíclica misional su número creció rápidamente. En África, entre 1920 y 1960, pasaron de 9 a 79, si bien al principio hubo que superar graves dificultades, debidas sobre todo al pensamiento tribal. En efecto, el ideal de la vida en virginidad resultaba totalmente ajeno a la mentalidad africana; a la mujer se la consideraba como riqueza de su grupo, en razón de la dote que se esperaba por ella al casarse, mientras que para la tribu a que pasaba era ante todo madre de los hijos que daba a luz para el grupo. Sólo poco a poco fue surgiendo la comprensión del ideal de la vida religiosa de la mujer. El bajo nivel cultural de muchas jóvenes, consecuencia de la ausencia del sistema educativo, implicaba una dificultad, sobre todo de cara a la autonomía de estas comunidades africanas. En Asia, las bases de partida eran mucho más favorables. Respecto de los indígenas que aspiraban al sacerdocio, los misioneros de Asia preferían, en general, integrarlos en sus propias congregaciones. De hecho, el nivel cultural de estos países facilitaba la tarea de una mutua convivencia. También en África siguieron este camino algunas órdenes y congregaciones misioneras (por ejemplo los padres del Espíritu Santo, los oblatos de María Inmaculada, los franciscanos). En cambio,

16. AAS 18 (1926) 77-79.

las congregaciones fundadas con específicos fines misioneros (los padres blancos, Mill Hill) concentraron sus esfuerzos sobre todo en la formación de un clero diocesano africano. Esta actitud venía siendo favorecida a ciencia y conciencia, desde tiempo atrás, por la Congregación de Propaganda [17].

El llamamiento de Pío XI para fundar monasterios de vida contemplativa tuvo al principio escasa resonancia. Los superiores de las misiones estaban interesados sobre todo en conseguir colaboradores indígenas para los campos de la pastoral, la caridad social, la educación y la enseñanza. Sólo después de la segunda guerra mundial, y más concretamente después del concilio Vaticano II, aumentó con rapidez el número de fundaciones dedicadas a la vida contemplativa. En 1968, África contaba con 27 monasterios masculinos y 62 femeninos. Mientras que los masculinos seguían, sin excepción, la regla benedictina (benedictinos, cistercienses y trapenses), las fundaciones femeninas tenían, junto a 20 casas benedictinas, 10 de clarisas y 17 de carmelitas. A ellas se añadían otros diversos conventos de mujeres, además de 7 hermandades de los hermanitos de Jesús y 44 de las hermanitas, una hermandad de los hermanitos de la Virgen de los pobres y otra de las hermanitas del sagrado Corazón [18].

Para apoyar y promover las fundaciones benedictinas en el tercer mundo se creó en Vanves, cerca de París, el Secrétariat de l'Aide à l'Implantation Monastique (AIM), que en 1973 atendía a un total de 60 monasterios masculinos y femeninos en África, 53 en Asia, 91 en Iberoamérica y 10 en Oceanía [19]. Para proceder a un intercambio global de opiniones, puntos de vista y experiencias sobre los problemas de la vida monástica en el tercer mundo, se reunieron los superiores y superioras de África, en 1964 en Bouaké (Costa de Oro) y en 1966 en Roma, los de Asia en 1968 en Bangkok, los de Iberoamérica en 1972 en Río de Janeiro y en 1975 en Bogotá [20].

---

17. Cf. W. Henkel, *Congregazioni autoctone*, DIP II, 1588-1593; J. Casier, *Africa*, DIP I, 130-140; P. Tchao Yun-Koen, *Cina*, DIP II, 1026-1028.

18. DIP I, 137; sobre el Carmelo en las misiones cf. DIP II, 451ss.

19. Secrétariat de l'aide à l'implantation monastique, Monastic growth, 1973, *Supplement to 1970 handbook*.

20. Informaciones detalladas en «Rythmes du monde» 13 (1963) n.º 1-2, 14 (1966), n.º 4, 16 (1968), n.º 4, 17 (1969), n.º 1-2; «Bulletin de l'A.I.M.», n.º 9 (1969) 7-27; n.º 15 (1973) 7-22; n.º 19 (1975) 7-21.

Los esfuerzos por implantar la vida religiosa en estos países y por acomodarse a las circunstancias y situaciones locales toparon con graves dificultades. Los primeros experimentos en este sentido fueron planificados y realizados por europeos. Sólo gracias a un paciente trabajo consiguieron los religiosos nativos encontrar un equilibrio y una adaptación orgánica que tuviera en cuenta y por igual tanto los elementos esenciales de la vida cristiana religiosa como la herencia cultural de sus propios pueblos[21].

LA REFORMA DE LAS ÓRDENES Y CONGREGACIONES RELIGIOSAS BAJO PÍO XII

En las congregaciones de nuevo tipo y en los institutos seculares predominaba la opinión de que no podían conseguir la meta anhelada siguiendo las estructuras tradicionales de la vida de las órdenes religiosas. Intentaban, pues, trazar nuevos caminos para configurar la vida de los consejos evangélicos bajo formas adecuadas a los nuevos tiempos. Con todo, tampoco en las órdenes ya existentes faltaron planes y deseos de reforma, aunque sólo surgían en las ocasiones en que se reunían e intercambiaban pareceres pequeños círculos en el seno mismo de las órdenes, sin que estas preocupaciones trascendieran al gran público.

Fue Pío XII quien, en los primeros meses de su pontificado, y luego con mayor claridad a partir del fin de la segunda guerra mundial, fijó como uno de los puntos esenciales de su programa de gobierno la *accomodata renovatio*, la renovación de la religiosa, para adaptarla a los tiempos. Esta renovación debería compartir por un igual la fidelidad a la herencia tradicional y el valor para prudentes adaptaciones. En sus escritos y discursos a cada una de las órdenes y congregaciones religiosas, insistía una y otra vez en este gran programa[22]. Las instrucciones pontificias

---

21. Respecto de los hermanos y hermanas nativos en África: *Pro mundi vita*, «Centrum informationis» 15, Bruselas 1966; D. PLUM, *Sind Mönche in Afrika ein Fremdkörper?*, en HK 28 (1974) 494-497.

22. Se ha reunido una selección de los documentos precedentes en *Acta et documenta Congressus generalis de statibus perfectionis*, Roma 1952, 3-49; J. ZÜRCHER, *Päpstliche Dokumente zur Ordensreform*, Einsiedeln 1954. Cf. D.M. HUOT, *Summus Pontifex Pius XII et accommodata renovatio in statibus perfectionis*, «Appolinaris» 32

daban claramente a entender que querían dirigir el rumbo del gran proceso de fermentación que ya había comenzado a percibirse en muchas comunidades religiosas y cristalizaba en algunos capítulos generales. El papa acentuó de forma expresa la obligación de no alterar lo mínimo de los elementos esenciales de la vida religiosa y de cada congregación en particular [23] y en no dejarse arrastrar inconsiderablemente por las opiniones en boga [24].

La Congregación de religiosos hizo suyo este proyecto de renovación y adaptación a los tiempos cuando, por primera vez en la historia, con ocasión del año santo de 1950, convocó en Roma un congreso internacional de religiosos (varones) que abordó, en numerosas exposiciones, informes y conferencias, la *accommodata renovatio statum perfectionis.* El tema general fue subdividido en tres secciones, que estudiaron la vida y la disciplina conventual, su formación e instrucción y su acción apostólica [25]. Dos años más tarde, se celebraba, también en Roma [26], un congreso de superiores generales, dedicado igualmente al tema de la reforma religiosa. Al mismo punto estuvo consagrado el segundo congreso general para la adecuada renovación de los estados de perfección convocado en Roma, en 1957, por la Congregación de religiosos, y hábilmente encauzado por el entonces secretario, de esta Congregación, cardenal Larraona (1887-1973) [27].

De este gran congreso partió el impulso para una más estrecha colaboración entre las diferentes órdenes, tanto a nivel nacional como internacional. En muchos países surgieron conferencias de superiores de órdenes y congregaciones tanto masculinas como

---

(1959) 360-368; A. SCHEUERMANN, *Die Ordensleute in der Dokumenten des Zweitens Vatikanischen Konzils,* en AkathKR 134 (1965) 337-340.

23. Así, por ejemplo, en su alocución a los jesuitas de 17 de septiembre de 1946: *Ante omnia oportet Constitionibus vestris et universis earumdem praescriptis firme fideles sitis. Instituta Ordinis, vestri possunt, si id congruens esse videatur, ad nova temporis adiuncta hic illic immutando accommodari; attamen quod praecipuum in iis est, nequaquam tangatur perpetuumque consistat,* AAS 38 (1946) 383.

24. Cf. el discurso a los superiores generales de 11 de febrero de 1958, AAS 50 (1958) 153-161.

25. *Acta et documenta Congressus generalis de statibus perfectionis* I-IV, Roma 1952-53. El tema del congreso era *Statuum perfectionis praesentibus temporibus atque adiunctis accommodata renovatio,* ibid. I, 59.

26. *Acta et documenta Congressus Internationalis Superiorissarum generalium,* Roma 1953.

27. Cf. G. RUIZ, *Congressus generalis alter de accommodata statuum perfectionis renovatione a S.C. de Religiosis indictus,* «Com. Rel» 36 (1957) 378-384.

femeninas, oficialmente reconocidas por la Santa Sede como instituciones de derecho pontificio [28]. A nivel internacional, se constituyó en 1957 la Unio Superiorum generalium (USG) para las órdenes masculinas y en 1965 la Unio internationalis Superiorissarum generalium (UISG) para las femeninas, ambas con sede en Roma. Se fundaron además, en 1959, la Confoederatio Latino-Americana Religiosorum (CLAR), con sede en Bogotá que, en la época subsiguiente, y en su calidad de cúpula de todas las órdenes y congregaciones, ejerció una gran influencia en el subcontinente, sobre todo como miembros y participantes de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) [29].

Ya antes de reunirse el primer Congreso Internacional había iniciado el papa algunas reformas parciales. El 21 de noviembre de 1950 publicó la constitución apostólica *Sponsa Christi* para las religiosas, seguida dos días más tarde por detalladas normas de la Congregación de Religiosos [30]. Totalmente dentro del espíritu del programa papal de reforma, estos documentos subrayaban en primer lugar la irrenunciabilidad de la vida contemplativa, la conveniencia de los votos solemnes y la necesidad de la clausura papal para todas las monjas. Pero, para adaptarse a las nuevas necesidades, se promulgaban algunas disposiciones que mitigaban la clausura, concretamente a través de la creación de la llamada clausura papal menor, que permitía la reunión de las monjas con otras personas en unos lugares concretos del monasterio, destinados precisamente a las actuaciones de cara al exterior. Se insistía también en la obligación de realizar un trabajo adecuado y remunerativo. Se reconocía, por supuesto, el alto valor apostólico de la vida monacal en sí misma, pero se permitían también,

28. Cf. «Annuario Pontificio» 1975, 1477, 1327-1349; R. SOULLARD, *Les unions des supérieurs majeurs*, «L'année canonique» 18 (1974) 221 a 230; DIP II, 1423-1431. Estas reuniones se apoyaban, por lo demás, en algunos países, en una larga tradición. Así, por ejemplo, la actual Vereinigung Deutscher Ordensobern((VDO) se remonta a la Conferencia de superiores formada con ocasión del Katholinkentag de Krefeld (1898), cuando los superiores de las 7 casas de misión entonces existentes en Alemania se reunieron y acordaron llevar a cabo en el futuro, y a plazos regulares, otras reuniones de este tipo, K. SIEPEN, *Die Vereiniguns Deutscher Ordensobern nach Akten und Berichten des Generalsekretariats der VDO*, «Ordenskorrespondenz» 5 (1964) 104-125.

29. «Annuario Pontificio» 1975, 1327; sobre la CLAR cf. también DIP II, 1418s.

30. AAS 43 (1951) 5-24; 37-44. El 25 de marzo de 1956 la Congregación de Religiosos promulgó una nueva instrucción que, basándose en las experiencias recogidas después de la nueva legislación, reordenaba la materia relativa a la clausura de los conventos de monjas, AAS 48 (1956) 512-526.

en la medida en que ya las mismas constituciones lo preveían, algunas concretas obras de apostolado. Estos documentos recomendaban, en fin, de forma expresa, la agrupación de los monasterios femeninos independientes para formar federaciones que pudieran prestar ayuda eficaz a los monasterios en esta tarea de renovación. Es preciso reconocer que muchos de ellos ofrecieron múltiples resistencias a estas recomendaciones [31].

Otro campo importante de la reforma fue el relativo a la formación e instrucción de los aspirantes al sacerdocio en las comunidades religiosas. Ya en 1924, el papa Pío XI, en una carta apostólica a los superiores de las órdenes y congregaciones, había aludido a la necesidad de orientar la formación de los sacerdotes religiosos según la herencia de santo Tomás. El mismo propósito alentaba en la instrucción de la Congregación de Religiosos de 1.º de diciembre de 1931, que además —y coincidiendo con la época de gran afluencia de novicios— insistía en que se procediera a una cuidadosa selección de los candidatos [32].

También Pío XII insistió, a lo largo de todo su pontificado, en que los religiosos, y en especial los que recibían la consagración sacerdotal, tuvieran una buena formación, que les capacitara para el desempeño de las múltiples tareas con que se verían obligados a enfrentarse en la época de convulsión que se anunciaba con creciente claridad [33]. Finalmente, el 31 de mayo de 1956 apareció la constitución apostólica *Sedes Sapientiae*, a la que seguían, el 7 de julio, los estatutos generales de la Congregación de Religiosos, con múltiples y detalladas instrucciones [34]. Estos documentos no sólo analizaban la formación de los candidatos a la vida religiosa y al sacerdocio, sino que concedían una gran importancia a su formación pastoral y teológica, para hacer de ellos buenos pastores de almas. Como novedad, prescribían, como derecho común, y una vez recibida la consagración sacerdotal, un año adicional de formación, destinado a la introducción y al ejercicio

---

31. Para toda esta temática, cf. A. LARRAONA, *La nuova disciplina canonica sulle monache*, Roma 1952. Después del concilio, volvió a suprimirse la pequeña clausura (motu proprio *Ecclesiae Sanctae* II, 32), AAS 58 (1966) 780s.

32. AAS 16 (1924) 133-148, 24 (1932) 74-81.

33. El año 1944 nombró el papa una comisión propia, en el seno de la Congregación de religiosos, encargada de orientar y vigilar esta formación: AAS 36 (1944) 213s.

34. AAS 48 (1956) 354-365; X. OCHOA, *Leges Ecclesiae* II, Roma 1969, 3516-3538.

práctico de la pastoral, como complemento de los estudios filosóficos y teológicos de corte más bien teórico. Se recomendaba además a todas las órdenes y congregaciones que establecieran para los sacerdotes jóvenes, tras algunos años de actividad, un año de probación, a modo de un segundo noviciado. En cumplimiento de las manifestaciones pontificias de 1931 y 1956, todas las órdenes y congregaciones sacerdotales acometieron la tarea de reelaborar su propia *Ratio studiorum.*

La preocupación de Roma no se limitó al campo de la formación de los sacerdotes religiosos. Para capacitar también a las órdenes femeninas para el desempeño de sus tareas, cada vez más erizadas de dificultades, la Congregación de Religiosos erigió en Roma el 31 de mayo de 1955, el Instituto pontificio Regina mundi, agregado como facultad teológica a la Pontificia universidad gregoriana. Se pretendía con ello, y a lo largo de unos cursos teológicos de tres años, capacitar a las religiosas tanto para el desempeño de las tareas de dirección internas como para el compromiso pastoral, sobre todo en el ámbito de la enseñanza y la educación[35]. De este modo, Roma hacía suyo uno de los más apremiantes deseos del Congreso de las superioras generales de 1952.

El concilio Vaticano II y sus repercusiones

En este estadio del proceso de una precavida y hasta zigzagueante «renovación adecuada a los tiempos» se produjo el anuncio del concilio Vaticano II que, a través de su divisa del *aggiornamento,* despertó en amplios círculos de la Iglesia, incluidos los de las congregaciones religiosas, grandes y en parte utópicas esperanzas de reforma global y renovación profunda. En realidad, el primer esquema sobre los religiosos, elaborado por la comisión preparatoria, apenas si iba algo más allá de las reformas ya previstas bajo Pío XII y en buena parte introducidas o incluso implantadas. El esquema se entendía a sí mismo como una progresión rectilínea, sin cesuras, de la reforma piana[36]. Pero este proceder no respondía a las expectativas que muchos habían depo-

35. X. Ochoa, o.c. II, 3394s; cf. los estatutos del instituto, promulgados el 11 de febrero de 1956, ibid. 3457-3460.

36. Cf. Fr. Wulf, *Einführung zum Ordensdekret,* LThK², *Zweites Vatikanisches Konzil* II (Friburgo de Brisgovia - Basilea - Viena 1967) 250s.

sitado en este documento conciliar. Tras un intenso trabajo de las comisiones conciliares y vivos debates sobre el puesto y la misión de las congregaciones religiosas en la Iglesia, al concluir el concilio se disponía de dos importantes textos expresamente consagrados al estado religioso. El capítulo 6 de la constitución dogmática sobre la Iglesia (art. 43-47) pretende determinar el puesto teológico de los religiosos en la Iglesia. Se le antepuso, a ciencia y conciencia, el capítulo sobre la vocación general a la santidad en la Iglesia. El decreto sobre la adecuada renovación de la vida religiosa presupone estas reflexiones y se dedica más directamente a los fundamentos y a algunos puntos concretos de esta reforma. Es el único de los documentos promulgados por el concilio que admite, ya en el título, el programa del *aggiornamento,* tal vez con la intención de apoyarse en la fórmula, ya acuñada por Pío XII, de la *accommodata renovatio*[37]. La parte central del decreto describe la esencia de la pretendida renovación adecuada a los tiempos: significa «por una parte, la vuelta a las fuentes de toda vida cristiana y a la primitiva inspiración de los institutos, y por otra, una adaptación de los mismos a las diversas condiciones de los tiempos» (art. 2)[38].

El programa de reforma, tal como aparece en el decreto conciliar sobre este tema y en las normas de implantación promulgadas[39], se aparta esencialmente, en sus presupuestos, de todos los esfuerzos anteriores en esta dirección. Tal como la había planificado Pío XII, la reforma competía a la Santa Sede y por ella debía ser dirigida, como instancia central. A las congregaciones concretas se les concedía un exiguo espacio de juego para tomar decisiones autónomas. Pero las normas de implantación del decreto conciliar declaran expresamente: «Las comunidades reli-

---

37. Se dedica, además, a los religiosos, una sección propia en el decreto sobre el ministerio pastoral de los obispos, en la que se analiza la inclusión de la actividad de las órdenes y congregaciones en el conjunto de la pastoral de cada uno de los obispos (art. 33-35). En el prólogo del decreto sobre la formación de los sacerdotes se dice que si bien las prescripciones del documento se refieren en primera línea a los sacerdotes seculares, también debe aplicarse, con las correspondientes adaptaciones, al clero regular.

38. De entre los comentarios al decreto sobre los religiosos mencionamos aquí: FR. WULF, LThK², *Das Zweite Vatikanische Konzil* II, Friburgo de Brisgovia - Basilea - Viena 1967, 249-307; J.M.R. TILLARD - Y. CONGAR (dirs.), *L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse,* París 1967.

39. Motu proprio *Ecclesiae Sanctae,* de 6 de agosto de 1966, parte II: AAS 58 (1966) 775-782.

giosas deben llevar a cabo en primera línea y por sí mismas la adecuada renovación de la vida religiosa, principalmente a través de sus capítulos generales» (n.° 1). Se concedía al capítulo general especial, que debería convocarse en el plazo de dos o tres años, plena potestad para modificar, a título experimental, algunas disposiciones concretas de sus constituciones, siempre que no afectaran a la esencia o a la peculiaridad de cada instituto. Se les prometía además que la Santa Sede estaba dispuesta a autorizar experimentos opuestos al código canónico vigente, aunque pedía, por supuesto, que se introdujeran con la debida prudencia. En términos generales, se concedía al nuevo estadio de experimentación introducido mediante estas orientaciones básicas un período de 15 años (n.° 6). En la preparación de estos capítulos de reformas deberían participar todos los miembros, de forma adecuada, mediante encuestas abiertas y globales (n.° 4).

A una con esta descentralización de la reforma, se registró una segunda modificación: cada una de las congregaciones debería esforzarse por conservar o recobrar su propia fisonomía, porque de la diversidad de las órdenes y congregaciones derivan ventajas para la Iglesia. Las congregaciones deberían analizar y descubrir el espíritu y los objetivos originarios de sus fundadores y sus propias sanas tradiciones y conservarlas como la auténtica herencia de cada una de ellas [40]. Se disponía finalmente —y una vez más en oposición a las prescripciones dictadas tras la promulgación del CIC— que las constituciones podían incluir no sólo normas jurídicas sobre la peculiaridad, objetivos y órganos de gobierno de cada instituto, sino que debían indicar también los fundamentos bíblicos y teológicos de la vida religiosa y afirmaciones sobre su referencia eclesial, así como sobre la herencia espiritual propia de cada congregación. Los elementos espirituales y jurídicos debían formar una unidad en las constituciones [41]. Evidentemente estas disposiciones pretendían eliminar los defectos introducidos cinco decenios antes, a una con la promulgación del CIC, en virtud de una centralización, nivelación y juridificación excesivas.

---

40. Decreto sobre la adecuada renovación de la vida religiosa *Perfectae caritatis*, art. 2*b*.

41. *Ecclesiae Sanctae* II, 12-14.

Como hilo conductor de sus conclusiones, se les ofrecieron a los capítulos de reformas tres líneas básicas: la renovación debía hacerse en el espíritu de fidelidad al fundador y dentro de las sanas tradiciones de cada instituto, con obediencia a las instrucciones del concilio y con talante abierto respecto de los signos de los tiempos. Ahora bien, la renovación que se pedía a las órdenes religiosas era, ante todo, un acontecimiento de índole espiritual y, por consiguiente, difícil de abarcar y de medir. Con todo, en términos generales puede afirmarse que en la preparación de sus capítulos de reformas y en las deliberaciones y conclusiones de estos capítulos las congregaciones actuaron a la luz de los documentos del concilio Vaticano II, se esforzaron por conseguir una visión más profunda de la vida religiosa y de su adecuada adaptación al tiempo y por analizar su posición y su misión en la Iglesia y el mundo desde las perspectivas actuales [42]. También es cierto que la ausencia de metas claras y bien aceptadas en el seno de algunas congregaciones [43] produjo múltiples tensiones y dificultó la búsqueda de soluciones comunes. En los procesos de aprendizaje, no raras veces trabajosos, la mayoría de los capítulos de reforma eligieron una vía intermedia. Los acalorados defensores de reformas radicales se vieron, en general, tan defraudados como los que, en el polo opuesto, habían confiado en que todo siguiera como en los viejos tiempos.

En conexión con los esfuerzos reformistas de los capítulos de las órdenes y congregaciones, se desarrolló también un vivo debate sobre el sentido y la espiritualidad de los religiosos en el mundo actual, que aportó algunas luces, pero que a veces fue demasiado lejos, hasta el punto de poner en juego los valores fundamentales de la vida religiosa. Los temas centrales de esta discusión fueron, en primer término, los votos religiosos y su realización concreta. En el curso de las discusiones desempeñaron un papel importante los conocimientos de las ciencias humanas. Acto seguido revistieron el máximo interés las preguntas referentes a la vida en comunidad. También aquí se concedió mucha atención a los puntos de vista psicológicos y sociológicos, por ejemplo, en

---

42. Cf. J. BEYER, *Premier bilan des chapitres de renouveau*, NRTh 95 (1973) 60-86.

43. Cf. *Pluralismus und Multiformität im Ordensleben heute. Eine Situationsstudie*, en *Pro mundi vita, Centrum informationis*, n.º 47, Bruselas 1973.

lo referente a las reglas de la dinámica de grupo. De aquí derivó una acentuación, a veces excesiva, a favor de las comunidades pequeñas, y en perjuicio de las comunidades numerosas. Al final, el punto neurálgico de la discusión se situó en el tema de la referencia al mundo. Se trataba aquí de dar una respuesta de las congregaciones religiosas al problema de la secularización, de su apertura al mundo y de su responsabilidad por el mundo [44]. La discusión coincidió cronológicamente con experiencias sobre este tema.

Los capítulos generales utilizaron casi siempre con espíritu abierto las posibilidades que se les ofrecían. De ordinario, los deseos de adaptación que se consideraban necesarios no desbordaban el marco de la vida religiosa tradicional. Hubo, sin embargo, algunas experiencias que iban más allá de los límites establecidos [45] o que escapaban al control de los superiores religiosos. Las pequeñas comunidades fundadas en algunos países, sobre todo en Estados Unidos y Holanda, fueron y siguen siendo un campo de experimentación favorable para innovaciones más o menos radicales [46]. Estas «comunas» se inspiran evidentemente en la forma de vida de los hermanitos y hermanitas. Aunque muchas de ellas no pudieron mantenerse y de hecho sus miembros acabaron por disgregarse al poco tiempo, esto se debe, y no en último término, a que carecían de la profunda riqueza espiritual de las comunidades del padre Ch. de Foucauld. Las discusiones y los experimentos aportaron planteamientos y estímulos útiles. Hubo también indudablemente ciertas proliferaciones desmesuradas y signos de decadencia [47]. Prevenir frente a estos errores y desviaciones era el propósito del papa cuando, el 29 de junio de 1971,

44. Cf. P. LIPPERT, *Zwischen Umbruch und Selbstbesinnung. Die Orden im gegenwärtigen Wandel von Kirche und Gesellschaft*, en HK 29 (1975) 346-353. Una ojeada a la situación actual de la discusión en «Concilium» X (1974) I, 461-540.

45. Así la arriesgada —y fracasada— iniciativa de someter a tratamiento psicoanalítico a todo un convento: HK 20 (1966) 127-129; 21 (1967) 356-358; o también la tentativa de hacer funcionar a un convento de monjes, con su círculo de amigos, sobre una comunidad de base: ibid. 23 (1969) 551-553.

46. En 1969 existían en Holanda nada menos que 215 de estos «grupos de vida»: J. KERKHOFS, *Das Schicksal der Orden. Ende oder Neubeginn*, Friburgo de Brisgovia - Basilea - Viena 1971, 15. Cf. FR. WULF, *Die Zukunft des Ordenslebens*, GuL 43 (1970) 227.

47. Cf. dos distintas valoraciones en la entrevista del cardenal Daniélou, GuL 45 (1972) 458-463, y en el artículo del abad primado de la confederación benedictina, R. WEAKLAND, *Krise und Erneuerung des Mönchtums heute. Eine Bilanz nach zehn Jahren*, GuL 47 (1974) 299-313.

dirigió a los religiosos la encíclica apostólica *Evangelica testificatio* sobre la renovación de la vida religiosa según el concilio Vaticano II [48].

Por lo demás, durante esta fase de búsqueda de nuevos caminos la Santa Sede adoptó una actitud más bien de espera, aunque también de atenta vigilancia. De ahí que causaran tanta sorpresa las intervenciones directas del papa en las deliberaciones de la congregación general de los jesuitas. Ya la congregación general de la Compañía (1965-1966) [49] había promulgado un decreto de reforma, pero no adoptó ninguna decisión sobre el problema de una normativa de la pobreza en la Compañía adecuada a los tiempos, así como sobre la supresión de las diferencias jurídicas entre los «profesos» (y su cuarto voto de obediencia especial al papa), que eran los únicos que gozaban de la plenitud de derechos, y los «coadjutores», subdivididos a su vez en *coadjutores spirituales* (sacerdotes) y *coadjutores temporales* (hermanos legos). La 32 congregación general (diciembre 1974-marzo 1975) volvió a analizar estas cuestiones. La gran mayoría de los 236 delegados se pronunció, en un test, a favor de la eliminación de los grados y deseaba que todos los jesuitas pudieran pronunciar los cuatro votos. Aunque la Congregación general no veía en esta decisión ningún peligro para el carácter sacerdotal y apostólico de la Compañía, el papa consideró que se registraba aquí una grave desviación respecto de la intención original del fundador. De ahí que en varias de sus determinaciones, tanto antes como después del mencionado test, se mostrara contrario a esta modificación [50].

El fenómeno más preocupante y lamentable de los últimos tiempos es el referente a las numerosas salidas de miembros de las comunidades religiosas, lo que, unido a la falta de vocacio-

---

48. AAS 63 (1971) 497-526; cf. sobre este tema el comentario de A. SCHNEIDER, *Erneuerung des Ordenslebens*, Tréveris 1973.

49. La convocatoria de esta Congregación general en la primavera de 1965 era necesaria debido a que, tras la muerte del superior general, J.B. Janssens (1889-1964, general desde 1946) era preciso nombrar un sucesor. La elección recayó en el vasco P. Arrupe (nac. en 1907). Esta Congregación general fue interrumpida, para dar lugar a la clausura del Concilio, y concluyó en el otoño de 1966: HK 19 (1964/65) 563-567, 21 (1967) 33-37.

50. FR. WULF, *Wohin steuern die Jesuiten? Ein Bericht*, GuL 48 (1975) 137-147; E. CORETH, *Die Jesuiten, der Papst und die Gesamtkirche*, HK 29 (1975) 472-477.

nes, ha llevado a un acusado envejecimiento de los conventos y ha obligado a las congregaciones religiosas a una drástica disminución de sus actividades en la Iglesia y en la sociedad. Desgraciadamente, la falta de documentación fiable [51] no permite trazar un cuadro exacto de la situación en la Iglesia universal. Con todo, algunos muestreos iluminan la trayectoria seguida. Así, el número de sacerdotes religiosos se duplicó en Alemania entre 1915 y 1932, pasando de 2015 a 4024. En 1941 la cifra era ya de 5282. Esta evolución progresiva se mantuvo en los años de postguerra, alcanzando en 1971 su cota máxima, situada en los 6825 sacerdotes religiosos. A partir de esta fecha, se inicia un lento declive que luego, y debido a la estructura de edad, se aceleró rápidamente. En 1974, los 6589 sacerdotes religiosos daban todavía valores sensiblemente superiores a los de la época anterior a la segunda guerra mundial. En cambio, los hermanos legos nunca recuperaron en Alemania los altos valores de la preguerra (7990 en 1937). Su número actual, cifrado en 3513, es incluso inferior al de 1915 (3799). Después de la segunda guerra mundial, el punto más alto —tras las graves pérdidas bélicas, precisamente entre los hermanos legos— se alcanzó en 1955, con 4789 hermanos.

El número de novicios alemanes, que en los años cincuenta oscilaba en torno a los 900, descendió rápidamente a partir de 1961 y alcanzó en 1973, con sólo 129, su punto más bajo. En 1974 ascendió ligeramente, hasta llegar a 152 [52].

También las congregaciones religiosas femeninas alcanzaron sus cotas máximas en la época de la preguerra. Las 64 249 religiosas de 1915 aumentaron en aproximadamente un 50 por 100 en 1941, año en que su número era de 97 516. La primera recensión hecha después de la segunda guerra mundial daba 88 934 religiosas y el número siguió aumentando hasta 1967, en que eran 93 260. A partir de este momento, la tendencia inició un declive que en los últimos años se ha hecho muy rápido. Tan sólo en el quinquenio 1969-1974 el número descendió en casi 10 000, pasando de 86 340 a 76 924. El número de novicias de las casas religiosas alemanas mantuvo una línea relativamente constante en la época

---

51. Cf. A. Faller, *De statistica Religiosorum*, ComRel 35 (1956) 72-84.
52. Fr. Groner, «Kirchliches Handbuch. Amtliches statistisches Jahrbuch der katholischen Kirche Deutschlands» 25 (1957-1961) 524, 536; 26 (1962-1968) 533; 27 (1969-1974) 41.

anterior a la conquista del poder por el nacionalsocialismo, oscilando entre 5500 y 7000. El año 1935 presentó una cota de 7488 aspirantes, pero luego descendió rápidamente, hasta situarse en 1865 en el año 1941. El decenio 1950-1960 muestra una ligera curva descendente de 3996 a 3264 novicias, que dos años más tarde eran ya sólo 2793, en 1966 menos de 2000 y en 1970 no alcanzaban ni siquiera las 1000. Las 405 novicias del año 1974 señalaron el punto más bajo de la curva [53]. Prescindiendo de los retrocesos sufridos durante la época del nacionalsocialismo y de la guerra mundial, estos números pueden considerarse como representativos de numerosos países de Europa occidental y de Norteamérica, mientras que el número de miembros de las congregaciones religiosas registraba notables aumentos en algunas regiones del tercer mundo [54].

Un cuadro similar se desprende de las estadísticas publicadas por algunas congregaciones. La Compañía de Jesús tenía en 1914 un total de 16 894 miembros. Este número aumentó sin interrupción hasta 1965, fecha en la que se alcanzó el punto máximo de 36 038. En 1974 eran ya sólo 29 436. Según esta estadística, los 4032 estudiantes de teología en 1974 significaron el número más bajo de este siglo. En 1965 este número era de 9865. También el número de novicios descendió en este decenio hasta casi la mitad (de 1555 a 804). En este mismo espacio de tiempo abandonaron la Compañía, previa dispensa, 1530 jesuitas [55]. Sólo en las órdenes y congregaciones de derecho pontificio se registraron en 1972, 1615 dispensas sacerdotales. Se concedió asimismo la dispensa de los votos perpetuos a 1355 hermanos y 3507 hermanas [56].

---

53. Ibid. 25 (1957-1961) 538; 26 (1962-1968) 533; 27 (1969-1974) 41.

54. Cf. G. Moorhouse, *Bastionen Gottes Orden und Klöster in dieser Zeit*, Hamburgo 1969, 90-94. En el cuaderno «Informationes» 1 (1975), editado por la Congregación de Religiosos, págs. 95-98, se da una estadística sobre el porcentaje de novicios y de profesos con votos temporales sobre el número total de los miembros de las órdenes religiosas a finales de 1974, agrupados por continentes. Con todo, los datos se refieren únicamente a las congregaciones de derecho pontificio, sujetas a la Congregación de Religiosos. Debe además tenerse en cuenta que en los países de misión el período de prueba de los novicios y de los profesos temporales es más largo que en Europa, a veces incluso dos veces más prolongado

55. DIP II, 1280, 128. cf. también HK 19 (1964-65) 563 y *Jesuiten. Wohin steuert der Orden?*, Friburgo de Brisgovia - Basilea - Viena ²1976, 13-18.

56. «Annuarium statisticum Ecclesiae» 1972, 213, 217, 219; cf. ibid. 70-84.

Son múltiples las razones que explican este retroceso de las vocaciones religiosas en los últimos quince años. Tal como indica especialmente el caso de los noviciados, aunque no ha sido el concilio el que ha provocado la crisis de vocaciones —que existía ya con anterioridad— tampoco ayudó a superarla y más bien la aceleró. Entre las diversas causas, hay que mencionar en primer lugar la inseguridad general, en especial entre los jóvenes, como consecuencia de las convulsiones de la sociedad y de la Iglesia, la subsiguiente incertidumbre acerca del papel asignado a muchos miembros de las congregaciones religiosas, la polarización de las opiniones que se produce en algunas comunidades, la unilateral presentación del matrimonio, de los valores sexuales y de su significación para el desarrollo de la personalidad humana, la crítica, a veces desmesurada, de todo tipo de autoridad, el influjo de la sociedad del consumo y del bienestar sobre la mentalidad y el comportamiento de la juventud de los países industrializados. A todos estos elementos se añadía una circunstancia que no puede silenciarse. De una encuesta llevada a cabo entre los religiosos varones en la República federal de Alemania se desprendía que, en la fecha del primero de enero de 1965, el 78 por 100 de los sacerdotes y el 86,5 por 100 de los legos procedían de familias con cuatro o más hijos. Más del 42 por 100 de los sacerdotes y casi el 58 por 100 de los hermanos habían nacido en localidades de menos de 5000 habitantes[57]. Ahora bien, en la actualidad las familias numerosas son la excepción, sobre todo en el campo, lo que significa que se ha ido secando esta fuente de vocaciones religiosas. Además, en las naciones industrializadas todas las muchachas tienen abiertos caminos de formación y de profesiones laborales, antes casi exclusivamente reservadas a las religiosas.

Una ligera modificación en la curva durante los dos últimos años, de signo positivo, en el ámbito de la Iglesia considerada en su conjunto, ha dado pie a la Congregación de Religiosos para alimentar un cauto optimismo[58].

Gran importancia tuvo la colaboración, acentuada desde el con-

---

57. W. MENGES, *Die Ordensmänner in der Bundesrepublik Deutschland*, Colonia 1969, 63, 130; 51, 129.

58. SCRIS, «Informationes» 1 (1975) 96

cilio, entre los superiores y superioras de órdenes y congregaciones religiosas en el ámbito nacional e internacional. En casi todos los países se fundaron —si no existían ya antes del concilio— las conferencias de superiores religiosos, promovidas por el Congreso de religiosos de 1950[59]. Las uniones romanas de superiores y superioras generales adquieren un nuevo peso, porque las congregaciones de la Curia recabaron cada vez su asesoramiento y favorecieron el intercambio de experiencias. Los 16 representantes elegidos de estas uniones (8 superiores de congregaciones masculinas y 8 superioras de congregaciones femeninas) se reúnen varias veces al año en Roma con los cardenales prefectos, el secretario, los subsecretarios y otros funcionarios destacados de la Congregación para los religiosos y los institutos seculares[60]. En los últimos años, esta Congregación no ha publicado ni un sólo documento importante, de carácter general y relativo a todas las órdenes, que no haya sido inspirado por las uniones o al menos sin recabar su previo asesoramiento[61].

También, y de similar manera, el contacto entre superiores y superioras generales de las congregaciones misioneras ha marcado su impronta en la Congregación de la Propaganda. El «consejo de los 18» se reúne varias veces al año con los oficiales responsables de la Congregación para la evangelización de los pueblos. También fuera de este marco oficializado son innegables los esfuerzos de las congregaciones de la Curia por intensificar los contactos con las familias religiosas. Las visitas de los cardenales prefectos, de los secretarios o de los subsecretarios a los capítulos generales y asambleas de las conferencias nacionales de superiores, además de otros encuentros más o menos formales, no sólo en Roma, sino en otras ciudades y países de Europa y de Ultramar, son, desde hace algunos años, actos normales de las autoridades de la Curia[62]. El intercambio de experiencias a través de estos contactos ha tenido efectos sumamente positivos.

---

59. «Annuario Pontificio» 1975, 1327-1349; DIP II, 1423-1431.

60. Cf. *Attività del Consiglio dei 16,* en SCRIS, «Informationes» 1 (1975) 89-94. A este organismo se le llama «Consejo de los 16» por los 16 religiosos que lo integran.

61. Cf. por ejemplo A. SCHNEIDER, *Instruktion über die zeitgemässe Erneuerung des Ausbildung zum Ordensleben,* Tréveris 1970, 16-18.

62. *Les rencontres des Responsables de la SCRIS avec les Religieux chez eux,* en SCRIS, «Informationes» 1 (1975) 83-89.

Las congregaciones religiosas en el campo de tensión de Iglesia y Estado

Uno de los principales focos de polarización, en el campo de las tensiones entre la Iglesia y el Estado, se sitúa en torno a las órdenes y congregaciones religiosas. Contra ellas se dirigen, casi siempre, las medidas hostiles a la Iglesia dictadas por los gobiernos. Algunas de las leyes promulgadas durante el *Kulturkampf* se han mantenido vigentes hasta bien entrado este siglo. En Alemania no se suprimió totalmente hasta 1917 la «ley de los jesuitas», dictada en 1872. Hasta 1956 no se abrogó en Noruega la norma constitucional que prohibía a los jesuitas asentarse en el país. En Suiza fue preciso un referéndum, celebrado en 1973, para suprimir los «artículos de excepción» confesional de la constitución de la Confederación, que prohibía la Compañía de Jesús y todas las «sociedades afiliadas», así como las nuevas fundaciones de cualquier congregación religiosa. Y aún así, el referéndum sólo triunfó por una escasa mayoría del 55 por 100 de los ciudadanos [63].

Se comprende, por tanto, fácilmente que siempre que la Iglesia iniciaba negociaciones con un gobierno para la firma de un concordato, pusiera empeño en asegurar mediante convenio la situación jurídica de las órdenes, en garantizar su derecho a nuevas fundaciones y al libre ejercicio de sus actividades propias. En los países que contaban con un número suficiente de religiosos nativos, la Iglesia se mostraba, en general, dispuesta a aceptar la cláusula que establecía que los superiores mayores debían ser súbditos del Estado firmante [64]. Es preciso reconocer, con todo, que la experiencia de los decenios siguientes demostró que estas cautelas de la Iglesia, garantizadas mediante concordato, tuvieron muy escasa eficacia en numerosos países.

En México, el conflicto entre la Iglesia y el Estado, que se

63. H. Liermann, *Kirchen und Staat* I, Munich 1954, 14s; HK 11 (1956/57) 167; 27 (1973) 322-324.

64. Concordatos con Baviera 1924, art. 2 y 13, § 2; Polonia 1925, art. x; Rumania 1927, art. xvii; Lituania 1927, art. x, Italia 1929, art. 29*b*; Baden 1932, art. 5 con protocolo final; Austria 1933, art. x; con el Reich alemán 1933, art. 15; con Portugal 1940, art. iii y ix; con España 1953, art. iv y con la República Dominicana 1954, art. iv y x.

venía arrastrando desde los primeros años del siglo XIX, alcanzó su punto neurálgico en los primeros decenios del siglo XX. En 1917 el país recibió una nueva constitución que prohibía, entre otras cosas, el celibato, los votos y el estado religioso. Los religiosos fueron expulsados de sus casas, cerradas sus escuelas e instituciones. Al cabo de dos años se suavizaron un tanto estas normas, pero en 1926 se restablecieron de nuevo. Las transgresiones se castigaban con gran rigor. Entre las víctimas más conocidas de esta persecución, que se prolongó hasta finales de los años treinta, se cuenta el padre Agustín Pro, S.I. (1891-1927), que desempeñó su ministerio pastoral en la clandestinidad, en México capital, con gran habilidad y presencia de espíritu. Tras ser detenido, se le acusó falsamente de haber tomado parte en un atentado contra Oregón, ex presidente de la república, y fusilado sin proceso legal. En 1952 se introdujo su causa de canonización[65].

En España se proclamó en 1931 la república y se aprobó una constitución que fijaba el objetivo de establecer una radical separación de Iglesia y Estado. Sus disposiciones afectaban también gravemente a las órdenes y congregaciones religiosas, ya que no sólo las sometía a la inspección estatal, sino que además fijaba una base legal para la expropiación de todos los bienes de los religiosos. Fue disuelta la Compañía de Jesús y sus bienes pasaron al Estado. Aunque los ataques contra las instituciones eclesiásticas quedaron, en 1931, circunscritas a algunas regiones, durante la guerra civil, de tres años de duración, subsiguiente al pronunciamiento del general Franco en 1936, estalló con toda virulencia la persecución contra los conventos. El balance de aquella época de terror es sombrío: junto a los 4184 sacerdotes seculares y seminaristas, fueron también asesinados 2365 religiosos y 283 religiosas, además de numerosos seglares[66].

En Alemania, el nacionalsocialismo encontró al principio simpatizantes no sólo en algunos católicos, sino también en algunos religiosos. Desempeñó en este aspecto un papel particularmente funesto el abad Alban Schachleiter (1861-1937), que, tras haber sido

65. LThK VII (²1962) 151-155; LThK VIII (²1963) 776; J. ECHEVARRÍA, *Der Kampf gegen die katholische Kirche in Mexiko*, Munich - Gladbach 1926.

66. A. MONTERO MORENO, *Historia de la persecución religiosa en España 1936-1939*, BAC, Madrid 1961, 762, 765-767. [Interesante la reseña de esta obra, publicada en «Orbis Catholicus», Barcelona, por C. MARTÍ, *La persecución religiosa* . (dic. 1961), p. 540-543.]

expulsado en 1918 de su abadía de St. Emaus de Praga, fijó su residencia, en 1921, en Baviera. Como esperaba que Hitler convertiría en realidad sus peculiares ideas sobre el nacionalismo alemán, a partir de 1922 comenzó a hacer propaganda, en sus discursos y proclamas, del movimiento hitleriano y toleró que se abusara de su posición como de un reclamo para uso de la propaganda. Ni las más enérgicas advertencias y hasta las medidas punitivas del arzobispo de Munich y de los superiores religiosos pudieron reducir al silencio al senescente abad[67].

Tras la conquista del poder, el gobierno nacionalsocialista garantizó, en el artículo 15 del concordato del Reich la libertad de los institutos religiosos y el ejercicio sin trabas de sus actividades, tanto en el ámbito de la pastoral como en el de la educación, la enseñanza y las obras de caridad. Se garantizaba incluso, en un artículo especial (el 15) la existencia de las escuelas religiosas privadas. Pero muy pronto pudieron barruntar los religiosos las verdaderas intenciones del nuevo detentador del poder[68]. Los primeros pasos fueron registros vejatorios de sus casas e interrogatorios de sus miembros. En los años 1935-36 se llevó a cabo toda una serie de espectaculares procesos contra algunos de ellos, acusados de violar la legislación sobre divisas. Los acusados fueron castigados con graves penas de prisión[69]. Cuando todavía estaban en marcha estos procesos, se iniciaron ya los preparativos para una segunda serie de acusaciones. Desde finales de 1935, y, sobre todo, en los años 1936 y 1937, la Gestapo buscó en los conventos, las escuelas y los asilos e instituciones dirigidos por religiosos huellas

---

67. G. ENGELHARD, *Abt Schachleiter, der deutsche Kämpfer*, Munich 1941; H. WITTETSCHEK, *Die kirchliche Lage in Bayern nach den Regierungspräsidentenbericht 1933-1943*, vol. I: *Regierungsbezirk Oberbayern*, Maguncia 1966, 1, nota 1. Cf. también L. VOLK, *Akten Kardinal Michael von Faulhabers 1917-1945*, I: *1917-1934*, Maguncia 1975, *passim*.

68. Para lo que sigue, J. NEUHÄUSLER, *Kreuz und Hakenkreuz*, Munich 1946, I, 122-164; II, 250-292.

69. Después de la guerra, muchos de los condenados bajo el régimen de Hitler — otros muchos han muerto en el período transcurrido — han solicitado y obtenido de los tribunales la anulación de las sentencias y la consiguiente rehabilitación. Los tribunales llegaron a la conclusión de que estas «sentencias pronunciadas en los años 1935-36 obedecían en primera línea a motivaciones políticas y perseguían el objetivo de desacreditar ante el pueblo alemán a las órdenes católicas y, de rechazo, a la misma Iglesia católica»: E. HOFFMANN - H. JANSSEN, *Die Wahrheit über die Ordensdevisenprozesse 1935-36*, Bielefeld 1967, 265. Cf. la exposición de motivos de la sentencia del tribunal de Moabit (Berlín) de 27 de febrero de 1951: ibid 270. Petra Rapp ha preparado su disertación filosófica sobre el tema de los procesos de divisas (universidad de Bonn).

de delitos contra las costumbres, para poder acusar a las casas religiosas de ser semilleros de inmoralidad. La intensidad de las pesquisas, los métodos empleados en los interrogatorios, los plazos señalados por el poder ejecutivo al judicial para llevar a cabo los procedimientos y la valoración de los procesos cuidadosamente preparada y dirigida con gran aparato de propaganda desde las instancias centrales, todo ello daba a entender con absoluta claridad que lo que interesaba en primera línea a los detentadores del poder no era el descubrimiento y erradicación de los crímenes tan clamorosamente denunciados. Lo que se pretendía era, ante todo y sobre todo, asestar un duro golpe a las órdenes y congregaciones en su conjunto.

No tiene nada de casual el hecho de que los procesos principales alcanzaran su punto culminante en los meses subsiguientes a la publicación de la encíclica *Mit brennender Sorge* (14-3-1937)[70]. Pero, lo que es mucho más importante, estos procesos no eran sino pasos previos hacia una meta mucho más ambiciosa, que una instrucción confidencial del servicio de seguridad del Estado de 15 de febrero de 1938 formulaba con las siguientes palabras: «Los institutos religiosos son el brazo militante de la Iglesia católica. Es preciso, pues, expulsarlos de sus zonas de influencia, cercarlos y finalmente aniquilarlos»[71]. En el camino hacia esta meta el gobierno —situado en la cima de su poder, tras las victoriosas campañas en el Oeste— decidió descargar un nuevo golpe. Con múltiples pretextos —aunque muy a menudo también sin ninguna justificación real— se incautó, entre el otoño de 1940 y mayo de 1941, de numerosas casas religiosas, expulsó a los religiosos de sus conventos o los desterró de las comarcas en que hasta entonces habían residido, en la medida en que no se les consideraba necesarios para el mantenimiento del proceso económico o bien estaban sujetos al servicio militar[72]. Estas medidas quedaron en suspenso al inicio de la campaña de Rusia; la aniquilación total de las instituciones se aplazó hasta después de acabada la guerra, para no provocar nuevas inquietudes entre la población católica.

---

70. J. NEUHÄUSLER, o.c. I, 133-144; H.G. HOCKERTS, *Die Sittlichkeitsprozesse gegen katholische Ordensangehörige und Priester 1936-37*, Maguncia 1971.

71. Citado por J. NEUHÄUSLER, o.c. I, 123.

72. J. NEUHÄUSLER, o.c. I, 148-164.

Por supuesto, todas estas medidas se aplicaron también en los países y territorios incorporados al Reich, así como a las regiones ocupadas. Fueron aquí incluso más rigurosas y se llevaron a la práctica de forma más brutal, porque no existían estipulaciones concordatarias. Y así, un programa de 13 puntos del año 1940, relativo a la parte ocupada de Polonia incluida en el Warthegau o distrito del Warta, prescribía en su número 12: «Todas las fundaciones religiosas y conventos quedan suprimidos, porque no responden a la política ética y poblacional alemanas»[73]. Fueron numerosos los religiosos encarcelados encerrados en campos de concentración y no pocos los que murieron ejecutados. Entre ellos se cuenta el franciscano polaco Maximilian Kolbe (1894-1941), que ocupó voluntariamente el puesto de otro prisionero en el «bunker del hambre» del campo de concentración de Auschwitz, donde falleció. Fue canonizado en 1982. Deben mencionarse también los nombres de la filósofa y carmelita judía Edith Stein (1891-1942), arrebatada del carmelo de Echt, en Holanda, donde se había refugiado, para compartir la suerte de sus compañeros de raza, y del jesuita Alfred Delp (1907-1945), ejecutado en el Plötzensee (Berlín) por el supuesto delito de traición a su patria[74].

La persecución contra la Iglesia desencadenada en Rusia tras la revolución bolchevique de octubre se cebó principalmente en los monasterios ortodoxos, aunque por supuesto tampoco se libraron las escasas residencias católicas[75]. Con la victoria sobre Polonia y la anexión definitiva a la Unión Soviética, al final de la segunda guerra mundial, de los países bálticos y de Polonia oriental, un gran número de casas de religiosos católicos cayeron bajo la esfera del poder comunista. En Letonia y en la parte de Ucrania anteriormente perteneciente a Polonia los religiosos y religiosas fueron expulsados de sus residencias y obligados a volver a la vida civil. Los edificios pasaron a poder del Estado[76]. En Lituania, país en el que el 80 por 100 de la población profesaba la religión católica romana, no fue posible aplicar al principio medidas tan

73. Citado por B. STASIEWSKI, *Die Kirchenpolitik der Nationalsozialisten im Warthegau 1939-1945*, en «Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte» 7 (1959) 55.

74. B.M. KEMPNER, *Priester vor Hitlers Tribunalen*, Munich 1966, ha presentado amplia documentación sobre los juicios seguidos contra otros muchos religiosos.

75. Cf. J.S. CURTISS, *Die Kirche in der Sowjetunion*, Munich 1957, 80-83.

76. A. GALTER, *Rotbuch der verfolgten Kirche*, Recklinghausen 1957, 66, 91.

rigurosas. El gobierno se contentó con una estricta vigilancia y control de los conventos, pero en 1944 también aquí fueron suprimidas todas las fundaciones religiosas [77].

En aquellos países en los que, al final de la segunda guerra mundial, se alzaron con el poder los comunistas, la situación confesional de cada país jugó evidentemente un papel importante a la hora de tomar medidas contra las instituciones religiosas. Las disposiciones más duras se dictaron, en todas partes, en los años anteriores a 1956. En Albania las órdenes y congregaciones fueron totalmente erradicadas. Los religiosos extranjeros fueron expulsados y los albaneses obligados a dejar sus hábitos e insertarse en el proceso de producción económica [78]. Lo mismo cabe decir de Bulgaria [79]. En Checoslovaquia, todas las casas religiosas fueron ocupadas por la milicia en abril de 1950, tras un proceso espectacular, desarrollado en Praga con un gran alarde de escenografía, contra diez religiosos, acusados del supuesto delito de alta traición [80]. Los religiosos de diferentes comunidades fueron amontonados en «conventos de concentración», mientras que aquellos (hombres y mujeres) que se hallaban en edad laboral fueron destinados a trabajos agrícolas o fabriles. La escasez de personal sanitario hizo que a algunas religiosas se les permitiera seguir desempeñando sus tareas en asilos y hospitales. «A finales de 1951 no existía ya en toda Checoslovaquia ni una sola casa religiosa, a excepción de los "conventos de concentración", que en realidad no eran sino campos de trabajos forzados» [81]. Las suavizaciones y las facilidades de la era Dubček [82] fueron poco a poco abolidas [83]. De las 160 comunidades religiosas existentes en Bulgaria en 1945, en 1953 ya sólo quedaban 25 [84]. El ministro húngaro de educación popular, József Révai, declaró en un discurso pronunciado en los primeros días de junio de 1950: «En la democracia popular no se necesita ya ningún religioso, porque en razón de su misma profesión no sólo no responden a las tareas democráticas, sino que las sabotean. Es,

---

77. A. GALTER, o.c. 81; HK 19 (1964-65) 261.
78. A. GALTER, o.c. 239s; HK 22 (1968) 195.
79. A. GALTER, o.c. 252s.
80. HK (1949-50) 411.
81. A. GALTER, o.c. 202-206; aquí, 205; HK 15 (1960-61) 561.
82. HK 22 (1968) 211, 412.
83. HK 24 (1970) 304s, 571s; 25 (1971) 186; 27 (1973) 609.
84. A. GALTER, o.c. 301.

pues, necesario que, con la mayor rapidez posible, se les impida seguir dañando los intereses de la democracia»[85]. Poco después se iniciaba una oleada de deportaciones de religiosos. El episcopado húngaro intentó evitar lo peor y el 30 de agosto de 1950 firmó un acuerdo que, entre otras cosas, preveía que se abrirían de nuevo ocho escuelas católicas (seis para chicos y dos para chicas) y que se permitiría la actividad de los religiosos necesarios para dirigir estos centros. Para la aceptación de nuevos miembros, estas comunidades quedaban sujetas a un *numerus clausus*[86]. Todas las demás órdenes religiosas fueron suprimidas en septiembre de 1950, a pesar de las protestas del episcopado. A los casi 10 000 religiosos y religiosas del país se les conminó a abandonar sus residencias en el plazo de tres meses, dejar los hábitos y buscar una profesión civil[87]. En 1968, los ocho conventos tolerados contaban, según datos del gobierno, con 232 sacerdotes, 27 novicios y estudiantes y 59 hermanas[88].

No fue menos calamitosa la situación de las instituciones religiosas en Yugoslavia durante los diez primeros años de dominio comunista. En Bosnia-Herzegovina, y en Eslovenia fueron suprimidas todas las casas y muchos religiosos encarcelados y muertos. Sólo entre los franciscanos la persecución se cobró 139 víctimas. A mediados de los años cincuenta se produjo una distensión, a la que siguió un sorprendente florecimiento de los religiosos, sobre todo en las repúblicas de Eslovenia y de Croacia, donde su número ha ido aumentando de forma notable a partir de 1958[89].

Un cuadro similar se perfila en Polonia. También aquí los primeros años fueron de miseria y opresión. Los religiosos fueron expulsados de las escuelas, hospitales y otras instituciones. Hasta 1953, habían sido asesinados 54 religiosos, 200 deportados, 170 encarcelados[90]. El 14 de abril de 1950 se llegó a un acuerdo entre el gobierno y el episcopado polaco, cuyo artículo 19 garantiza:

---

85. Citado por GALTER, o.c. 346, nota 79.

86. Se trata de dos escuelas para cada una de las siguientes órdenes y congregaciones: benedictinos, franciscanos, escolapios y hermanas de la doctrina cristiana de Szeged: A. GALTER, o.c. 352, nota 90.

87. A. GALTER, o.c. 345-353; HK 5 (1950-51) 33s.

88. «Pro mundi vita, Centrum Informationis», n.º 19 (1967) 10-12

89. A. GALTER, o.c. 403s; LThK V (²1960) 1193; «Pro mundi vita, Centrum informationis», n.º 19 (1967) 10, 13.

90. A. GALTER, o.c. 157.

«Las órdenes y congregaciones religiosas gozan de completa libertad de acción en el marco de su profesión y de las leyes vigentes»[91]. Aun así, al principio continuaron las persecuciones. Hasta mediados los años 50 no se apaciguó la situación. A partir de entonces, comenzó a crecer de forma notable el número de religiosos, tanto en las congregaciones masculinas como en las femeninas[92]. Polonia es el único país comunista que actualmente puede enviar un considerable número de religiosos a los países de misión.

En China y Corea del Norte han desaparecido todas las casas religiosas. Los misioneros extranjeros fueron expulsados, los pocos religiosos nativos devueltos a sus hogares. Muchos de ellos murieron. El destino de los institutos religiosos en Indochina, y sobre todo en Vietnam, es, por el momento, incierto.

Una mirada retrospectiva a los últimos seis decenios de la historia de la Iglesia muestra hasta qué punto los institutos religiosos viven en la Iglesia y con ella. Aquellos períodos en los que florece la vida eclesial, son también para las congregaciones religiosas épocas de crecimiento interno y externo y de florecimiento. En los tiempos de crisis, por el contrario, se hallan singularmente expuestas a todo tipo de ataques. Con todo, esta dependencia respecto del clima de la Iglesia universal no debe hacerlas olvidar que de ellas se esperan influjos e impulsos salvíficos para todas las generaciones. Ésta es precisamente la herencia y la tarea que las comunidades religiosas, consideradas en su conjunto, han recibido de los grandes fundadores, aquellos hombres que en tiempos calamitosos para la Iglesia supieron crear células de renovación interna y vigorizar a la Iglesia con un soplo de refrescantes energías.

---

91. HK 4 (1949-50) 413.

92. «Pro mundi vita. Centrum informationis», n.º 19 (1967) 10-12; HK 26 (1972) 205.

XII. FORMACIÓN, EDUCACIÓN Y ENSEÑANZA

Por Paul-Ludwig Weinacht

Profesor en Friburgo de Brisgovia

BIBLIOGRAFÍA: Cf. para la doctrina de la Iglesia sobre educación y enseñanza, las declaraciones pontificias mencionadas en la nota 1 de la declaración sobre la educación cristiana de la juventud, AAS 58 (1966) 728, versión castellana en *Concilio Vaticano II,* ed. Católica, BAC, Madrid [5]1967, p. 702ss; K. ERLINGHAGEN, *Grundlagen katholischer Erziehung. Die prinzipiellen Erziehungslehren der Enzyklika Pius' XI. «Divinii Illius Magistri»,* Friburgo de Brisgovia 1963; O. BETZ, *Erziehung,* en H. FRIES (dir.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe,* vol. I, Munich 1962, 319ss; A. VON CAMPENHAUSEN, *Erziehungsauftrag und staatliche Schulträgerschaft,* Gotinga 1967, 115ss; Consejería cultural del Comité Central de los católicos alemanes, *Christliche Erziehung nach dem Konzil* (= Informes y documentos, 4 vols.), Colonia 1967; N.A. LUYTEN, O.P., *Forschung und Bildung. Aufgaben einer katholischen Universität,* Friburgo de Suiza 1965.

Exposición histórica del marco de condiciones nacionales para la enseñanza católica:

Alemania: F. PAULSEN, *Geschichte des gelenhrten Unterrichts,* 2 vols., Berlín - Leipzig 1921, apéndice; E. WENIGER, art. *Bildungswesen,* en «Die Religion in Geschichte und Gegenwart», vol. I, Tubinga [3]1957, 1281ss; F. PÖGGELER (dir.), *Handbuch der Erwachsenenbildung,* 4 vols. (= *Geschichte der Erwachsenenbildung),* Stuttgart y otros lugares 1975; L. FROESE (dir.), *Deutsche Schulgesetzgebung (1796-1952),* Weinheim, s.a.

Otros Estados europeos: W. SCHULTZE (dir.), *Schulen in Europa,* 3 vols., Weinheim - Berlín 1968; O. ANWEILER, *Geschichte der Schule und Pädagogik in Russland von Ende des Zarenreiches bis zum Begium der Stalin-Ära,* Heidelberg 1964.

Estados Unidos: New Catholic Encyclopedia, 14 vols., art.: *Education* I, *Higher Education, Catholic University,* por cada uno de los centros, por ejemplo. *University of Salamanca,* etc.; F. LAACK, *Die amerika-*

nische Bildungswirklichkeit, Idee, Stand und Probleme der Adult Education in den USA, Colonia 1976.

Países de misión: A. MULDERS, *Missionsgeschichte, Die Ausbreitung des Glaubens*, Ratisbona 1960; S. DELACROIX, *Histoire Universelle des Missions Catholiques*, 4 vols., París 1959.

Medios estadísticos: UNESCO, *World survey of education*, 5 vols., París 1955-1971; UNESCO, *Statistical Yearbook*, París 1963ss, (1952-1962 bajo el título *Basic Facts and Figures, International Statistics Relating to Education, Culture and Mass Communication); Bilan du Monde;* CIEO, *The Situation of catholic education in the various continents* (= *Études et Documents*, n.º 5), versión inglesa, Bruselas 1969.

IGLESIA Y SOCIEDAD

La influencia que la Iglesia puede ejercer en el terreno de la formación y la educación contemporáneas depende de su posición dentro del sistema social y político de cada país [1], de los condicionamientos jurídicos, morales y materiales vigentes en dichos sistemas, de la relación entre la misión educativa de la Iglesia y las expectativas de la población o los objetivos de los gobiernos —y todo esto depende a su vez, con mucha frecuencia, de la historia en la que y a partir de la que los esfuerzos educativos de la Iglesia han recibido sus rasgos nacionales [2]. Pero esta influencia depende también de la propia Iglesia: de la concepción que tiene de su ministerio y de las ideas y las energías que despliega en cumplimiento de su misión educativa y que pueden derivarse tanto de su ministerio apostólico en sentido estricto como de su servicio al mundo, en sentido amplio.

En Europa, la formación, durante largo tiempo fundamentada en la Iglesia y marcada con un sello eclesial, ha perdido en gran parte este carácter como consecuencia de la implantación de la enseñanza general obligatoria, la estatalización de las escuelas tan-

1. Cf. UNESCO, *World survey of education*, 5 vols., París 1971, 27s.

2. Para la interpretación, tanto intensiva como extensiva, del concepto de inspección escolar en Alemania, cf. TH. OPPERMANN, *Kulturverwaltungsrecht*, Tubinga 1969, 252s. Para la situación histórica de las escuelas de titularidad privada en Europa, cf. W. SCHULTZE (dir.), *Schulen in Europa*, 3 vols., Weinheim - Berlín 1968 (en los correspondientes capítulos). Respecto del carácter colonial de los sistemas educativos africanos, cf. TH. HANF, *Erziehung und politischer Wandel in Schwarzafrika*, en D. OBERNDÖRFER (dir.), *Systemtheorie, Systemanalyse und Entwicklungsländerforschung (Ordo Politicus*, 14 vols.), Berlín 1971, 536.

to primarias como superiores, el marcado sesgo científico y profano de la enseñanza y la vertiginosa expansión de la asistencia voluntaria a los centros de enseñanza (explosión escolar). Los sistemas educativos con claro predominio de los centros de enseñanza católicos (como por ejemplo en Bélgica) o al menos no estatales (como en los Países Bajos) son hoy día casos excepcionales. En los Estados Unidos de América, la enseñanza católica ha venido adquiriendo un considerable peso específico a lo largo de este siglo, pero todo indica que ha llegado ya a un punto culminante, a partir del cual no son de esperar nuevos avances. Más aún, comienzan a borrarse las diferencias respecto de la educación y la formación impartidas por otros centros no católicos. En los países iberoamericanos existe ciertamente un sólido núcleo de centros de educación católicos, pero dado que no se realiza a través de ellos la gran tarea de alfabetización de las masas, están perdiendo su antigua importancia. En las misiones de los países del tercer mundo la situación se define por la forma de la descolonización, la evolución de la construcción nacional *(nation-building)* y el desarrollo socioeconómico. Los gobiernos socialistas que se amparan bajo la sombra del campo comunista, sea de signo soviético o chino, mantienen una actitud hostil respecto de la misión educadora de la Iglesia. Y lo mismo cabe decir en aquellos casos en que existe una religión estatal no cristiana, por ejemplo en los países islámicos. Más favorables son las perspectivas en las naciones de tendencia prooccidental. En los estados comunistas de Europa y Asia la Iglesia ha sido totalmente erradicada del sistema educativo.

En conjunto, la actual situación del sistema educativo fundamentado, determinado y orientado por la Iglesia presenta pocos rasgos generales comunes. La fórmula que establece una tendencia según la cual desaparece la eficacia del factor de la religión[3] en la enseñanza y la Iglesia queda excluida, o en todo caso pierde terreno, en el sistema educativo, es sin duda demasiado coyuntural. Esta fórmula desconoce, en efecto, las nuevas relaciones de intercambio y de interacción entre la Iglesia y la sociedad, tal como han sido expresadas y promovidas por la constitución pastoral

3. Cf. sobre esto F. SCHNEIDER, *Vergleichende Erziehungswissenschaft*, Heidelberg 1961, 154ss.

Gaudium et spes, introduciendo un giro radical en la política educativa católica.

Mientras que, antes del concilio Vaticano II, la Iglesia católica entendía la formación como parte constitutiva de un proceso educativo y formativo de los creyentes fundamentado en la religión y puesto bajo responsabilidad eclesial, de tal suerte que se concedía una gran importancia a la institucionalización de la escuela católica, la iglesia protestante supo liberarse ya en los años cincuenta —al menos en Alemania— de estas concepciones. En su declaración sobre el problema escolar (1958), la iglesia protestante alemana dio a entender que se consideraba a sí misma, ante todo, no como una potencia educadora que lucha por afianzar su influencia, sino como una guardiana de la libertad. Se expresaba en esta idea la convicción luterana —celosamente conservada en el protestantismo— de la necesidad de un «régimen estrictamente laico». Aquí —y ya unos pocos años antes de la constitución pastoral *Gaudium et spes*— la escuela no aparece como una tarea innata de la Iglesia, sino como una tarea objetiva, que puede ser desempeñada de manera profana y realista, también en colaboración con los no cristianos[4].

La enseñanza no es sólo medio y meta de influencia eclesial, sino que también repercute sobre la Iglesia misma. Este flujo y reflujo de acciones y reacciones se llevó a cabo a través de las condiciones de la formación de las nuevas generaciones intelectuales (reformas estatales del sistema educativo, en Alemania modificación de la posición ocupada por los cursos de formación humanista, etc.), de los cambios del *curriculum*[5] y de los condicionamientos científicos en que se formulaba la teología, de la

---

4. Para la llamada «doctrina evangélica sobre la escuela», cf. A. VON CAMPENHAUSEN, *Erziehungsauftrag und staatliche Schulträgerschaft. Die rechtliche Verantwortung für die Schule*, Gotinga 1967, 129ss. Para la problemática común a la doctrina protestante y la católica en torno a la escuela, cf. E.M. HEUFELDER, OSB, *Gibt es ein gemeinsames Leitbild für katholische und evangelische Erziehung?*, en «Una sancta», tirada especial 1966, 229ss.

5. Los temas centrales sobre los que se discute bajo el concepto de *curriculum* son los objetivos de la educación, los contenidos de la enseñanza y la organización del aprendizaje. Cf. sobre esto K. FREY, en L. ROTH (dir.), *Handlexikon zur Erziehungswissenschaft*, Munich 1976, con amplia bibliografía (pág. 85). Sobre la discusión en torno a la reforma de los estudios teológicos, cf. la comisión Curricula in Theologie de la asamblea de facultades de Alemania occidental, editado por E. FEIFEL, *Studium Katholischer Theologie, Berichte, Analysen, Vorschläge*, vols. 1-5, Zurich y otros lugares 1973-1975.

forma magisterial de la enseñanza de la fe cristiana (didáctica de la enseñanza de la religión) y, no en último lugar, a través de la ampliación de los servicios prestados en el campo de la enseñanza especial y de los cuidados a personas especialmente necesitadas, mediante un personal docente profesionalmente capacitado y no, como hasta entonces, en la forma de un servicio de caridad. También estas modificaciones y transformaciones se pusieron en marcha sin que se supiera o se pudiera saber de antemano qué fórmulas concretas (racionalización del *mysterium*, adaptación al mundo, retroceso de la *philosophia perennis*, disolución de la unidad o viviente pluralismo, diálogo, nueva catolicidad, etc.) estaban capacitadas para marcar, al final, la dirección del proceso.

La doctrina católica sobre la educación y la enseñanza

Las declaraciones del magisterio pontificio relativas a la educación y la formación deben entenderse como aplicaciones concretas, en el marco de unas circunstancias temporales determinadas y vinculadas a ellas, del mandato apostólico dado a la Iglesia de anunciar y dar testimonio del mensaje de Jesucristo, para asegurar y mejorar constantemente las condiciones que permiten poner en práctica este apostolado, para defenderlo contra los obstáculos y deficiencias, acentuar con creciente energía la significación personal de la educación y expresar la solidaridad con aquellos que —como por ejemplo, desde 1946, la UNESCO— se proponen como meta la educación y formación de todos los hombres [6].

En la primera mitad del siglo XX, la Iglesia estaba interesada en mantener intacta la educación cristiana como parte constitutiva de la formación y la propagación de la fe. En la reordenación del sistema educativo puesto en marcha en Europa después de la primera guerra mundial, la Santa Sede se esforzó en poner a salvo los intereses eclesiásticos mediante canales diplomáticos (política concordataria). Procuró también, mediante la promoción de instituciones educativas eclesiásticas (por ejemplo mediante el reconocimiento de algunas universidades como «universidades pontifi-

6. *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, public. por H. Fries, vol. I, Munich 1962, 319ss.

cias»), consolidar un sistema educativo cristiano independiente de los poderes estatales. El apoyo a las misiones (Pío XI) se proponía asimismo promover la propagación de la fe a través de la creación de centros de enseñanza y de formación. Simultáneamente, es decir, a partir del final de la primera guerra mundial, formularon los papas, comenzando por la carta de Benedicto XV, de 19 de abril de 1919 *(Communes litteras)*, una doctrina católica de la educación y la enseñanza relativamente bien estructurada que, sobre la base de algunas sentencias bíblicas y teológicas, exponía los conceptos eclesiales tradicionales sobre la educación *(peadagogia perennis)*. Los correspondientes artículos del derecho canónico (CIC, c. 1372-1383) presentaban los aspectos obligatorios de esta cuestión. Esta tentativa marcó el signo de la época hasta el concilio Vaticano II. Su documeno clásico y normativo fue, junto a la ya mencionada carta *Communes litteras*, la encíclica *Divini Illius Magistri*, de Pío XI, de 31 de diciembre de 1929 [7]. Deben añadirse, además, los discursos de Pío XII (alocución a las organizaciones juveniles de la ACI, a los padres de familia de Francia en septiembre de 1951), el mensaje de Juan XXIII con ocasión del 30 aniversario de la publicación de la encíclica sobre la educación de Pío XI (mensaje del 30 de diciembre de 1959), y algunos pasajes de la encíclica *Mater et Magistra*, de 15 de mayo de 1961.

Todas las mencionadas manifestaciones partían del doble derecho de la Iglesia, primero de educar, en virtud de su ministerio magisterial, a todos sus miembros para convertirlos en ciudadanos de pleno derecho del reino de Dios y, en segundo lugar, y en virtud de su maternidad sobrenatural, de engendrar, alimentar y educar a las almas para la vida de la gracia divina (encíclica *Divini Illius Magistri*, 16, 17 [8]). Desde el trasfondo de la pérdida de auténtico signo secular, del poder de la Iglesia sobre la configu-

---

7. *Die christliche Erziehung der Jugend, Enzyklika «Divini illius magistri» von Pius XI., Lateinich-deutsche Ausgabe, eingeleitet und mit textkritischen Ammerkungen versehen von R. Pfeil*, Friburgo de Brisgovia - Basilea - Viena 1959.

8. La encíclica sobre la educación, de Pío XI, apareció tres decenios después del inicio de la reforma radical escolar. Adopta una actitud muy crítica respecto del naturalismo pedagógico, que pretendía educar «desde el niño», de modo que daba escasa importancia a la pretensión de unos órdenes objetivos y equiparaba la educación al desarrollo. Cf. sobre esto F. PÖGGELER, en *Dokumente des II. Vatikanischen Konzils*, vol. V, *Declaratio de educatione christiana über christliche Erziehung*, con introducción de F. Pöggeler, Tréveris 1966, 10.

ración de la enseñanza, y ante la amenaza que para los valores culturales cristianos en Europa y América del Norte suponían el liberalismo y el modernismo, los papas formularon la exigencia de la catolicidad material del mundo educativo de sus miembros. Es decir, o bien las instituciones educativas se ponían en manos y bajo la responsabilidad de los católicos, o bien los centros educativos estatales o de otro tipo debían estar penetrados del espíritu católico. Se precisaba el alcance exacto de estas exigencias en un doble sentido: los católicos estaban obligados, en conciencia, a enviar a sus hijos a escuelas católicas; se les prohibía frecuentar escuelas no eclesiásticas, mixtas o neutras (CIC, c. 1374, encíclica *Divini Illius Magistri*, 79). Y la Iglesia reclamaba para sí un derecho universal de inspección y control sobre estas escuelas (sólo en parte asegurado en las cláusulas concordatarias).

La función del Estado estaba, pues, según el esquema de la doctrina pontificia, condicionada por el hecho de que, si bien dicho Estado tiene y debe ejercer un derecho a la educación, no puede hacerlo de forma ilimitada (monopolio de la enseñanza), sino a tenor del principio de subsidiariedad (quedando a salvo el derecho prioritario de los padres). Las tareas estatales se centran, ante todo, en el ámbito de la formación de los servidores del Estado y de la educación política de los ciudadanos. Pero los educadores natos de los niños son siempre, según la doctrina pontificia, los padres. Y ni siquiera éstos poseen un derecho de educación autónomo, sino un derecho que debe entenderse como sujeto al mandato salvífico y que debe ejercerse bajo el ministerio pastoral y magisterial de la Iglesia. La enérgica defensa de este derecho (confesional) de los padres llevada a cabo por la Iglesia se caracterizaba por el principio de que, en respuesta a sus derechos como católicos, los padres estaban obligados a cumplir sus deberes (bautismo y educación católica de los hijos). En algún caso concreto todo esto podía significar que tenían que votar en favor de las escuelas católicas confesionales, cuando existieran estas posibilidades de voto y la Iglesia hubiera dado instrucciones en este sentido.

La doctrina católica de la educación y la enseñanza presuponía, para poder ser eficaz, que se habían conservado intactos la autoridad tradicional de la Iglesia, el entramado social de las instituciones y un cierto ambiente católico. Sobre esta base, era posible

que se respetaran los pocos y sencillos axiomas católicos sobre la educación: derecho de los padres, educación familiar y escolar de tipo confesional, rechazo de la coeducación y preocupación por una enseñanza distinta y adecuada a cada sexo. Estos principios podían insertarse sin dificultad en la sistemática de la doctrina y del derecho eclesiásticos y tenían carácter preceptivo. De hecho, los protestantes atribuían el gran éxito de la política escolar alcanzado por la línea eclesiástica —al menos en Alemania— en *primer término* a la circunstancia de que las directrices eclesiásticas se les presentaban a los católicos como obligatorias en conciencia [9].

CONCILIO VATICANO II Y PERÍODO POSTCONCILIAR

Después de la segunda guerra mundial surgieron situaciones nuevas, de alcance universal, que estaban llamadas a sacudir los cimientos mismos de la doctrina católica sobre la educación y la formación. A la educación se le asignaron funciones que afectaban parcial o totalmente a la sociedad y se convirtió —sobre todo en los países del tercer mundo, pero también en las naciones industrializadas— en uno de los puntos estratégicos del desarrollo social. Incluso en el ámbito de la formación personal se impuso una voluntad de adaptación y ascenso social que arrasó de la noche a la mañana el aura de respeto que había rodeado hasta entonces a las escuelas católicas. El camino que conducía desde las culturas particulares y tradicionales hacia la «sociedad de la formación» de tipo «moderno», orientada hacia el crecimiento económico y la ampliación de la información, de tipo occidental, secular y dinámico, parecía identificarse con la senda del progreso general.

Desde la perspectiva de la educación y la enseñanza católica, este fenómeno hacía surgir múltiples problemas: el problema de la calidad y de un nivel comparable al de las instituciones educativas no católicas altamente desarrolladas; el problema de la cantidad ante las nuevas necesidades de una ampliación de la formación *(basic education,* alfabetización); el problema de la subsistencia ante los crecientes costes de construcción y mantenimiento de los

9. A. VON CAMPENHAUSEN, *Erziehungsauftrag* (cf. nota 4), 119s.

centros; el problema de la espiritualidad frente al decreciente número del personal religioso dedicado a la enseñanza o las imposiciones de tipo político de algunos gobiernos (así, por ejemplo, en Pakistán y Egipto es obligatorio que la asignatura de religión se centre en el islam); y, finalmente, el problema de la definición misma de la enseñanza católica: ¿es un instrumento de la difusión de la fe, escuela normal de los hijos de familias católicas, o bien ofrecimiento de los católicos a todos los hombres, es decir, un *instrumento del servicio cristiano al mundo*?

En su declaración sobre la educación cristiana de la juventud, el concilio confirmó los principios básicos de la doctrina católica tradicional sobre la educación en los problemas relativos a la tarea educativa, a los responsable de la educación («en primer lugar y de forma preferente» los padres, a título subsidiario el Estado y de una manera específica la Iglesia), al carácter de derecho natural que asiste a los padres para educar y, por tanto, para «escoger escuela» para sus hijos. Acentuó también el deber de garantizar los derechos educativos, basándolo en un «derecho del niño», un derecho que no es indiferenciado, sino que debe ser contemplado desde las disposiciones naturales del educando y desde sus objetivos sobrenaturales, lo que implica la corresponsabilidad de la Iglesia.

Tradicionalmente se había considerado que los medios adecuados —y, por tanto, obligatorios— para alcanzar estas metas se daban en las instituciones del catolicismo material. Pero, en este punto, el Concilio dio pruebas de ser más realista y de poseer más amplios criterios: dado que es conveniente que un campo cada vez mayor de la formación se someta a unas leyes objetivas, que no afectan ni positiva ni negativamente al sentido de la existencia cristiana, se ha de procurar ante todo que la formación cristiana marche al unísono con la formación profana. Y como ocurre también que los católicos asisten y son educados cada vez con mayor frecuencia en escuelas mixtas o neutras, conviene asimismo que allí donde ya no es posible configurar institucionalmente la enseñanza en sentido cristiano, se mantenga al menos la instrucción religiosa y —en el caso de que no se imparta en la misma escuela— que se garantice que la enseñanza de la moral y del carácter está impregnada de espíritu cristiano. En este punto, el conci-

lio depositaba grandes esperanzas en el ejemplo personal de los maestros y de los condiscípulos cristianos y aludía a la necesidad de ayuda espiritual cuandc ésta no puede recibirse dentro del recinto escolar.

Estas adaptaciones a las condiciones actuales de la existencia cristiana en el mundo no implican necesariamente una ruptura respecto de las instituciones y los programas de la escuela católica, aunque de hecho en este punto ha irrumpido una gran diversidad de opiniones en la época postconciliar. En la declaración misma se afirma el derecho educativo de la Iglesia contra todo tipo de tendencias monopolizadoras por parte del Estado. La escuela católica es, ante todo, la escuela no estatal, dirigida por elementos que pueden ser eclesiásticos o laicos, pero que está impregnada del espíritu católico. En los países de misión esta escuela constituye la primera siembra de la vida divina y el primer soporte de cultura humana con sólido contenido apostólico. Como programa, esta escuela significa la demostración de la presencia de la Iglesia en el mundo moderno, tal como la pide la constitución pastoral *Gaudium et spes.* Su tarea en el apostolado, lo que quiere decir que la educación y la formación deben estar al servicio de la difusión del reino de Dios y, —a una con ello— del bienestar de la comunidad terrena y de su salvación eterna. Este carácter de apostolado de la formación determina también la tarea y la figura del maestro en las escuelas católicas: de él depende que se realicen, y hasta qué punto se realizan, los objetivos y las iniciativas de las escuelas católicas. Para ello, necesita una formación profunda y día a día renovada, tanto de los campos profanos como de los religiosos. Necesita también renovar los métodos pedagógicos. Debe mantener un diálogo constante con sus alumnos, animado por el espíritu cristiano y prolongado más allá del estricto período escolar y debe, además, colaborar estrechamente con los padres. En este pasaje, es decir, en la parte del programa de la declaración sobre la educación cristiana referida a los maestros, se encuentra el recuerdo tradicional de que «los padres cristianos (tienen) la obligación de confiar sus hijos, en el tiempo y lugar que puedan, a las escuelas católicas, de sostenerlas con todas sus fuerzas y de colaborar con ellas en el bien de sus propios hijos» (art. 8).

El programa de la escuela católica abarca todos los estudios de la enseñanza, desde la primaria y media, «que constituyen el fundamento de la educación», hasta las escuela profesionales y técnicas, los institutos para la formación de adultos, los de asistencia social, los de los subnormales y los centros para la formación de maestros y de catequistas (art. 9).

Respecto de las universidades, la declaración se propone un triple objetivo: espera que en ellas se imparta la formación a las fuerzas dirigentes estatales y que se registren aportaciones científicas para el descubrimiento de la verdad y para la solución de los modernos problemas del mundo (infraalimentación, enfermedades, injusticias en la distribución de la riqueza, etc.). Espera también, en fin, la institucionalización de facultades de alto nivel científico y religioso o, al menos, institutos que mantengan esta orientación y que, gracias a esta aportación, la fe y la razón entablen un diálogo que —si cada uno de ellas se atiene a sus propias reglas y se mantiene conscientemente dentro del ámbito de sus respectivas competencias— les permita encontrarse en la verdad. Estas esperanzas se mantienen también en el marco de las universidades católicas: el Concilio recomienda que se promuevan, pero de tal suerte que no sobresalgan por su número, sino por el prestigio de la doctrina (art. 10). Estas manifestaciones conciliares respecto de la enseñanza superior concuerdan en su totalidad con las declaraciones pontificias de Pío XII, Juan XXIII y Pablo VI.

La época postconciliar se ha caracterizado por las divergencias de opinión, a veces muy acusadas, sobre la consistencia y la amplitud de la teoría católica de la formación. Conservadores y progresistas aducen, para probar que sus respectivas teorías responden a los postulados de la Iglesia, diversos pasajes de los textos de los documentos conciliares. Según sea la posición teológica o política defendida, se acentúan ya los rasgos tradicionales[10] ya los aspectos nuevos de la doctrina católica sobre la enseñanza. Los que acentúan estos aspectos nuevos, invocan en favor de sus pun-

10. Cf., por ejemplo, el memorándum preparado por el Dr. F. Heckenbach sobre la fundamentación teologicosalvífica de la escuela católica («Études et Documents» 4, OIEC), Bruselas 1967. Este memorándum formula de la siguiente manera su concepto central, en clara y patente tensión con la idea de contenidos objetivos autónomos: «Con la revelación y la encarnación, ha quedado superada toda autonomía pedagógica, que a partir de este momento sólo tiene sentido como pedagogía de la salvación» (pág. 4).

tos de vista la constitución pastoral como la «carta magna de la concepción cristiana del mundo y de la misión mundana» de la Iglesia e intentan «seguir desarrollando» bajo esta luz la doctrina católica sobre la formación y la enseñanza. Aquí, lo católico no se entiende como un contenido religioso que marca y determina la cultura, sino como la forma de la solidaridad, de la responsabilidad con el mundo y como la condición de la cooperación con todos los hombres de buena voluntad: respecto de las tareas concretas, lo católico no se distingue de aquello que cualquier hombre puede ver y desear. En orden a la configuración del mundo y de la coexistencia humana, la fe cristiana no añade contenidos ni perspectivas nuevas. En realidad, los católicos ni siquiera tienen derecho a una cultura propia. Dado que la Iglesia hace suyos todos los anhelos de la humanidad en general y se pronuncia a su favor, no deberían entenderse las escuelas católicas como instituciones especiales de católicos para los católicos, sino como factores de integración en el «frente de todos los hombres de buena voluntad», bajo la idea de «crear, junto con ellos, un mundo en humanidad, justicia y libertad» [11].

A similares conclusiones llegan aquellos que toman como hilo conductor la nueva antropología no metafísica de la constitución pastoral, que define al hombre a través de su responsabilidad frente a sus hermanos y frente a la historia. Esta se entiende como deber respecto del progreso científico y como abandono de aquella antigua actitud agustiniana según la cual la formación sólo tiene sentido para los cristianos cuando deja de ser vana curiosidad *(curiositas)* y se orienta hacia la salvación eterna.

El concilio habría convertido el progreso y la ciencia en deber porque en la perspectiva antropológica, que es la que responde a la situación actual del mundo, el trabajo es la forma de la fraternidad, la humanidad y la responsabilidad, es decir, que debe entenderse en definitiva como un efluvio del mandamiento cristiano del amor. En este contexto, el deber de conciencia de los padres cristianos de dar la preferencia —a la hora de elegir centros de

11. W. Seibel, *Bildung und Kultur in den Konzilsdokumenten*, en *Christliche Erziehung nach dem Konzil (Berichte und Dokumente*, public. por el consejo de cultura del comité central de los católicos alemanes), Colonia 1967, 29s.

enseñanza para sus hijos — a la escuela católica, debe contemplarse y justificarse como la piedra de toque de la libertad social. La institución de la escuela católica se fundamenta por consiguiente, en el pluralismo de la sociedad, es decir, no en un principio metafísico sino político. Pero en cuanto tal ¿se les puede imponer a los católicos como deber de conciencia? Se hacen a este propósito tres reflexiones que intentan delimitar el alcance de tal obligación:

1.º la declaración sobre la libertad religiosa parte del supuesto de que sólo puede estar obligado en conciencia aquel que admite en su propia conciencia tal obligación;

2.º la constitución pastoral vincula los ámbitos objetivos profanos a sus leyes propias y objetivas y, por tanto, también la escuela católica ha de responder a las modernas exigencias sobre este tema;

3.º la declaración sobre la educación cristiana de la juventud pide que la escuela sea católica no sólo en sentido formal, sino también material.

Sólo cuanto se den juntos estos tres elementos puede existir una obligación de conciencia de los padres católicos de ejercer su derecho de libre elección en el sentido de preferir una escuela católica [12].

En la época postconciliar, tanto la Santa Sede como las conferencias episcopales nacionales y otras instituciones (sínodos, etc.) añadieron nuevas cláusulas a la doctrina católica sobre la educación y la enseñanza. Las primeras fueron la del obispo Pohlschneider, en su comentario a la traducción alemana de la declaración sobre la educación cristiana de la juventud. Pohlschneider acentuó sobre todo el principio del apostolado y confirmó su punto de vista con numerosos textos conciliares [13]. La idea de la misión salvífica de la Iglesia en el ámbito educativo — y no sólo su solidaridad «con todos los hombres de buena voluntad» — sería la idea dominante de la declaración.

Un análisis global de los mensajes publicados desde aquella

---

12. Cf. J. Ratzinger, *Das Menschenbild des Konzils in seiner Bedeutung für die Bildung*, en *Christliche Erziehung* (cf. nota 11) 62s.

13. Por ejemplo, la constitución dogmática *Lumen gentium* 17, el decreto misional *Ad gentes* 35-41, el decreto sobre el apostolado de los seglares 28-32.

fecha por la Santa Sede hace surgir la impresión de que la referencia a la declaración parece más bien destinada al diálogo intraeclesial, porque en ella están expresados y fundamentados con sumo acierto los intereses propios de las instituciones puestas en manos de responsables católicos o eclesiales [14]. Por otra parte, suele citarse a menudo la constitución sobre la pastoral o la encíclica *Populorum progressio* cuando se quiere expresar la solidaridad con otras organizaciones extraeclesiales, ya sea a propósito del año de la alfabetización de la UNESCO [15] o con ocasión del 25 aniversario de la fundación de este organismo [16].

La iglesia iberoamericana fundamentó totalmente sus decisiones sobre la educación en la idea de corresponsabilidad —fijada en la *Gaudium et spes*— para el proceso de transformación de los pueblos iberoamericanos y para su liberación. Aquí se perciben sin dificultad otros acentos distintos de los de la filosofía y la teología de Europa occidental y de Norteamérica [17]. Un movimiento que tiene su punto de partida en la universidad católica de Santiago de Chile culpa al capitalismo y al liberalismo de la situación de esclavitud postcolonial de Iberoamérica y afirma que por este camino y siguiendo este espíritu nunca podrán encontrar estos países su propia identidad. La solución de los problemas de Iberoamérica no está en los países industrializados del primer mundo, sino en la misma Iberoamérica. La tarea de la educación consiste en capacitar a las masas analfabetas para que «desarrollen por sí mismas, como forjadoras de su propio progreso y de manera creativa y original, su propio mundo cultural» [18].

La línea que mantiene la Santa Sede para garantizar y promover los intereses eclesiales en el sistema educativo de los países europeos no se aparta de la línea preconciliar: una serie de con-

---

14. Cf. el mensaje con motivo del centenario de la fundación de las universidades católicas en Francia, en AAS 67 (1975) 695 y el documento de la congregación para la enseñanza católica, sobre el tema de la escuela católica, de 5 de julio de 1977.

15. AAS 61 (1969) 665.

16. AAS 63 (1971) 837s. Puede citarse también, sobre el tema del derecho a la educación, la declaración sobre la educación cristiana (art. 1).

17. Cf. J. Ratzinger, *Der Weltdienst der Kirche. Auswirkungen von «Gaudium et spes» im letzten Jahrzehnt*, en «Internationale Katholische Zeitschrift», año 4.º (1975), n.º 5, 439ss (444s).

18. *Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils. Beschlüsse der II. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates*, Medellín, de 24-8 hasta 6-9 de 1968, Essen (ADVENIAT) 1970, 49s.

venios entre cada uno de los Estados y la Santa Sede prolongan o complementan las cláusulas de los concordatos vigentes [19]. Se acentúan, con más fuerza que en la fase preconciliar, las declaraciones del concilio y de los papas en íntima conexión con las manifestaciones de otras altas entidades políticas y se acentúa la unión de todos los hombres de buena voluntad en la común tarea que Pablo VI formuló, con ocasión del 25 aniversario de la fundación de la UNESCO, en las siguientes palabras: «construir un mundo fraternal», «promover una civilización de lo universal» [20]. Esta dirección señalaba ya la declaración sobre la educación cristiana de la juventud, cuando establecía en su artículo 12 que «hay que procurar con todo empeño que se fomente entre las escuelas católicas una conveniente coordinación y que se provea entre éstas y las demás escuelas la colaboración que exige el bien de todo el género humano». Esta coordinación y cooperación en el ámbito intracatólico se lleva a cabo a través de una oficina de conexión de los centros y asociaciones escolares nacionales, creada en Bruselas, con el título de Office International de l'Enseignement Catholique (OIEC). Trabaja, además, junto a la UNESCO y colabora con ella el Centre Catholique International de Coordination, con sede en París [21]. Merece la pena anotar que el primer observador permanente de la Santa Sede ante el Secretariado general de la UNESCO fue monseñor Roncalli, más tarde papa con el nombre de Juan XXIII [22].

La formación católica en el sistema educativo europeo y norteamericano

Los esfuerzos en pro de una educación y formación católicas se llevan a cabo siempre en el marco de la concreta situación his-

19. Tratado adicional de 25-4-1972, completando el tratado con Austria de 9-7-1962. En él se establecen subvenciones estatales con destino al personal docente de las escuelas católicas de derecho público, cf. AAS 64 (1972) 478ss; también la modificación de 21-5-1973 al concordato de 26-2-1965 con los Países Bajos, en AAS 65 (1973) 643ss, así como los tratados de 15-5-1973 con Renania-Palatinado en AAS 65 (1973) 631ss, y con el Sarre, de 21-2-1975, en AAS 67 (1975) 248ss.

20. Cf. nota 16.

21. LThK 2.º volumen complementario, Friburgo de Brisgovia 1967, 401s.

22. El papa Pablo VI recordó esta circunstancia ante el director general de la UNESCO, cf. AAS 63 (1971) 837s.

tórica y regional de cada país. Esta situación condiciona de un lado el carácter de la Iglesia y, del otro, el carácter de sus relaciones con el entorno sociopolítico. Para una exposición comparativa del sistema educativo y formativo católico es útil tener en cuenta los siguientes tipos: en el siglo XX hay iglesias nativas e iglesias de misión, iglesias cercanas al Estado y distantes de él, iglesias ricas y pobres, iglesias conservadoras y reformistas, tradiciones educativas nacionales y extranjeras, ofertas de enseñanza completas y —respecto de las funciones y de la gradación desde el nivel primario hasta el terciario— ofertas incompletas.

En los países europeos, lo mismo que en Estados Unidos, el hecho más destacado es que todos ellos han forjado sus culturas nacionales a partir de una historia europea común y cristiana, de la que se han ido diferenciando y emancipando en mayor o menor medida. Allí donde existe separación de Iglesia y Estado según el modelo de la constitución de Weimar, no hay razón alguna para que las instancias eclesiales hagan una oferta total de centros de enseñanza: basta con que puedan asegurarse los intereses católicos dentro del sistema educativo estatal[23]. En este caso, tampoco tiene sentido hablar de un monopolio estatal de la enseñanza. Pero incluso cuando la constitución mantiene una actitud hostil a la Iglesia —como ocurre en Francia (laicismo)— también resulta posible poner a salvo, aunque por caminos indirectos, el poder educativo eclesial[24].

En Estados Unidos la situación fue diferente ya desde sus mismos comienzos. Allí, para poder impartir a los emigrantes católicos una educación acorde con la Iglesia, en el seno de una sociedad hostil al catolicismo, fue preciso estructurar un sistema educativo libre respecto del Estado. Sobre los cimientos de las escuelas primarias dependientes de las iglesias locales, se alzó, desde la segunda mitad del siglo XIX, un sistema educativo que, alimentado y sostenido por la Iglesia nativa, marcó profundamente la tradición educativa norteamericana y fue capaz de crear una oferta educativa funcional y completa en cada uno de los niveles de la enseñanza. Hasta los años sesenta de este siglo, este sistema mostró capacidad suficiente para hacer frente a sus necesidades finan-

---

23. Cf. A. VON CAMPENHAUSEN (nota 4) y TH. OPPERMANN (nota 2) 35ss.
24. Cf. W. SCHULTZE (dir.), *Schulen in Europa* (nota 2), vol. II A, 574, 583s.

cieras. La inmensa mayoría de los católicos norteamericanos de este siglo han recibido su enseñanza y formación total o al menos parcial en estos centros católicos[25].

En las páginas siguientes se analizarán estos centros de los países europeos y de Norteamérica siguiendo el nivel correspondiente dentro de los sistemas educativos nacionales. A una primera parte definitoria que, por razones de claridad y unidad de conceptos, se orienta a tenor del plan general de educación de la república federal de Alemania[26], seguirá una segunda parte de contenido histórico.

La enseñanza preescolar *

En el marco de la enseñanza preescolar se encuentran formas educativas situadas fuera del ámbito de la familia, es decir, centros e instituciones que complementan la educación y la formación familiar desde los tres años de edad hasta el comienzo de la asistencia a las escuelas primarias En ellos deben recibir los niños la educación necesaria para su desarrollo interior y exterior. Afloran aquí al primer plano dos perspectivas. De un lado, se intenta fomentar, más allá de las posibilidades de la casa paterna, el proceso evolutivo infantil (educación compensatoria) y, del otro, se pretende facilitar la transición al aprendizaje escolar (escuela primaria o preparatoria).

Las normas legales a que están sujetas las instituciones del ámbito elemental difieren mucho de unas naciones a otras. Mien-

---

25. *New Catholic Encyclopedia*, vol. 5, 141ss *(United States: 20th Century)*.

26. Comisión de los *Länder* de la federación para la planificación de la enseñanza, *Bildungsgesamtplan*, vol. I, Stuttgart ²1974, 18ss.

* En la nomenclatura de los distintos niveles educativos y de los diferentes grados o etapas dentro de cada nivel existe una considerable diversidad terminológica en los sistemas educativos de cada país. De una forma global, la realidad educativa responde al esquema — seguido en las publicaciones de la UNESCO — de enseñanza primaria, secundaria o media y superior o universitaria (también llamadas nivel primario, secundario y terciario), además de la enseñanza profesional. Numerosos estados del área occidental tienen además una enseñanza preescolar (que podría calificarse de nivel o ámbito elemental) y cursos para postgraduados. Para completar la lista, es preciso añadir los centros especiales para subnormales y las enseñanzas específicas para unas profesiones determinadas. En la traducción, más que dar la terminología técnica, que sólo sería adecuada para un país o un grupo de países, pero no para otros, se intenta reflejar, ante todo, el nivel (elemental, primario, secundario o terciario) a que alude en cada caso el autor. (Nota del traductor.)

tras que algunos países, como Bélgica, Francia, Reino Unido, han insertado el nivel elemental o preescolar en su sistema educativo —Francia lo considera incluso como parte constitutiva del nivel primario— los Países Bajos e Italia han regulado esta enseñanza preescolar como un sector independiente. La responsabilidad de este nivel preescolar recae en parte sobre las autoridades educativas y en parte —de forma especial en los países escandinavos— sobre las autoridades sociales.

En los países industrializados, la educación en el nivel elemental está organizada de forma sistemática pero —salvo los cursos preescolares— no es obligatoria ni corre a cargo de las autoridades estatales o municipales. Sobre todo en Bélgica, Dinamarca, Países Bajos, Italia, Suiza, la República Federal de Alemania, EE.UU. y España, los centros que imparten esta enseñanza preescolar están fundamentalmente en manos de la iniciativa privada.

El porcentaje de niños que acuden a centros preescolares varía de un país a otro. Las cifras más altas, para los niños de 3 a 5 años, se registran en Bélgica (más del 90 por 100), Países Bajos y Francia (más del 70 por 100). Respecto de los niños de 5 años de edad, las cuotas de Bélgica y los Países Bajos superan el 90 por 100[27].

En el ámbito de la educación complementaria de la familia, la enseñanza de la Iglesia se ha preocupado tradicionalmente de los niños pequeños de familias pobres, de los necesitados de cuidados especiales y de los huérfanos. El movimiento de los «jardines de infancia» creado por Fröbel a mediados del siglo XIX favoreció las iniciativas pedagógicas también en el ámbito de la enseñanza de la Iglesia. Las órdenes religiosas, las parroquias, las asociaciones de beneficiencia, crearon jardines de infancia y —allí donde no existían normas jurídicas que lo prohibieran, como ocurría sobre todo en Francia (1886)— fueron también los principales promotores y responsables de centros preescolares. Desde la segunda guerra mundial, estos centros se vieron cada vez más sujetos a control estatal (normas sobre exigencias mínimas res-

---

27. B. TROUILLET, *Die Vorschulerziehung in neun europäischen Ländern* («Dokumentationen zum in- und ausländischen Schulwesen», vol. 8), public. por DIPF, Weinheim - Berlín ²1968, 208ss.

pecto del espacio y de la cualificación del personal) y fueron también subvencionados con medios públicos. Con todo, se les garantizaba una amplia libertad en el aspecto de la configuración pedagógica.

Mientras que la antigua pedagogía de los jardines de infancia educaba a los niños sobre todo a través del juego y del quehacer en común —en realidad para descargar a las madres de una parte de sus tareas— y cimentaba su teoría sobre la base de los procesos naturales de maduración a lo largo de los años, recientemente se presta una mayor atención a las posibilidades de aprendizaje precisamente en esta primera fase de la vida y se intenta aprovecharlas de forma racional y sistemática para el desarrollo de las capacidades infantiles. En el ámbito católico, fue pionera de esta nueva orientación María Montessori, aunque su influencia se dejó sentir mucho más en Italia, Suiza y Estados Unidos que en Alemania. La moderna pedagogía de la primera infancia ha llevado adelante los planteamientos de Montessori y los ha ampliado desde los ámbitos emocionales y cognitivos a todo el desarrollo social del niño. La práctica educativa de los jardines de infancia de la Iglesia se encuentra hoy inserta en el campo de tensión de múltiples exigencias y de una crítica muy difundida, aunque no siempre bien fundamentada. De una parte, debe aceptar los resultados de la pedagogía infantil, sobre todo en lo referente a la psicología del aprendizaje, pero sin la presión del rendimiento escolar y, por otra, debe tener en cuenta los objetivos de una educación antiautoritaria. Debe, en fin, descubrir el camino que haga practicable una educación religiosa si —como ocurre en Alemania —se admiten en estos centros niños cuyos padres pertenecen a diferentes confesiones [28].

Niveles primario y secundario

El nivel primario abarca la primera enseñanza obligatoria y organizada bajo forma escolar. Su duración varía de unos países a otros. Así, en la República democrática alemana son tres años

28. Cf. G. HUNDERTMARCK, en L. ROTH (dir.), *Handlexikon zur Erziehungswissenschaft*, Munich 1976, 111ss.

(primer nivel de la escuela de formación politécnica general de 10 años), cuatro en España (primera etapa de la enseñanza general básica, de 8 años de duración en total), seis en Inglaterra y Suecia. Prescindiendo de las escuelas especiales de los países comunistas, la norma es que este nivel tenga la misma duración para todos los niños. Al final de estos años, todos ellos deben haber alcanzado un nivel común de partida, que les capacite para nuevos progresos. La pedagogía de la primera infancia, orientada hacia la individualización, pide su adecuada prosecución en el nivel primario. Con todo, aún no se ha descubierto el medio de conciliar de forma satisfactoria el principio del grupo y de la individualización con el principio de unas clases prolongadas durante varios años.

El nivel secundario se divide, en algunos países, en varias etapas. En todo caso, al final de este nivel suelen iniciarse los caminos de la bifurcación hacia estudios universitarios (nivel terciario) o hacia la formación profesional.

La tarea pedagógica común de estos años de formación se enfrenta con objetivos y conceptos tan cargados de tensión como la orientación, la individualización de la oferta educativa y la evitación de fijaciones anticipadas en un nivel educativo determinado del ámbito secundario.

Una singular virulencia ha mostrado, en el terreno de la política educativa, el problema, acremente discutido en los países de Europa occidental en los años de las postguerra, sobre si los primeros años de la enseñanza secundaria deben considerarse como una etapa (integrada en sí) o deben organizarse a modo de tramos (en un sistema escolar articulado). Tras este problema se ocultan controvertidos planteamientos sociopolíticos, pedagógicos, de economía educativa y de política estructural que, según las combinaciones elegidas, llevaron en cada uno de los países a diferentes soluciones.

La segunda etapa de los estudios secundarios entraña una acentuada diferencia y pluralidad de los cursos de enseñanza; estos cursos se basan en los estudios de la primera etapa y, de ordinario, están directamente conexionados con ellos. En algunos países, esta etapa superior del nivel secundario introduce ya en la vida profesional cualificada y puede cursarse o bien como jor-

nada plena o bien con una jornada parcial, complementada con aprendizaje práctico en el marco de una empresa. Pero puede ocurrir también que se considere como una iniciación de los estudios (liceos, gimnasios, institutos de bachillerato). Puede ocurrir asimismo que se ofrezcan ambas modalidades, es decir, que, tras haber conseguido aprobar una profesión cualificada, abren el camino hacia el nivel terciario o bien capaciten para el ejercicio de una profesión, en el sentido de que deja expedito a los jóvenes, una vez concluida la primera etapa de los estudios secundarios, pero sin haber obtenido el título correspondiente, el camino hacia el mundo del trabajo.

Mientras que en la primera etapa de los estudios secundarios el problema que se planteaba era la integración organizada o bien, como alternativa, una articulación pluralista, los multiformes problemas de la segunda etapa de estos estudios pedían un tratamiento más diferenciado. La inclusión del período de práctica profesional en la formación plantea el problema de la duración pero, sobre todo, de la calificación y la coordinación. El problema de las relaciones entre formación general o básica y formación especial (muchas veces confundido con el problema del porcentaje que debe asignarse a la formación general en la formación profesional) desemboca inmediatamente tanto en problemas institucionales (años de formación profesional básica, profesiones básicas) como en problemas relativos al currículo (formación escalonada). La cuestión de la equivalencia de la formación profesional y la general o básica se intenta solucionar hoy día en parte mediante la eliminación de la distinción entre ambos sistemas, en parte mediante la facilitación del paso del uno al otro y en parte, finalmente, mediante la promoción especial de la peculiaridad del nivel de la formación profesional, entendido como sistema autónomo e independiente dentro de la segunda etapa de los estudios secundarios.

El problema de la equivalencia desempeña también un papel en la configuración de los estudios en centros superiores, ya que posee una función estratégica no sólo para la totalidad del sistema educativo y ocupacional de un país, sino también para la oportunidad de vida de los que concluyen la segunda etapa de los estudios secundarios. En la medida en que la conclusión de es-

ta segunda etapa no sólo significa el final de una formación básica prolongada, ni sólo cualificada para el ingreso en la vida profesional, sino que también abre las puertas para los estudios del nivel terciario, su función está muy lejos de haber logrado una definición clara y unívoca. Por un lado, representa la adquisición de una sóla de las muchas condiciones que deben darse para poder iniciar una carrera universitaria. En la URSS, por ejemplo, la conclusión de los diez años de escuela, en los que los cursos 9.º y 10.º equivalen a «escuela media», es decir, a la segunda etapa de los estudios secundarios, sólo da derecho a pretender un puesto para los estudios, pero la asignación real de estas plazas depende de otras condiciones, entre las que cuentan las cifras anuales de la planificación estatal de la enseñanza y de los puestos laborales, los resultados de las pruebas de ingreso a los estudios superiores, etc. La antigua normativa alemana, según la cual el título de bachiller suponía ya madurez general para iniciar los estudios terciarios, es decir, la justificación para emprender una carrera según elección personal, constituía el otro extremo. Pero desde mediados de los años sesenta se hizo necesario modificar esta normativa sobre el bachillerato, en lo referente a los estudios que se cursan y los lugares en que se estudian, cuando son más los aspirantes que las plazas universitarias disponibles (Oficina central de admisión)[29].

Los esfuerzos y los intereses de la Iglesia en el terreno de la formación perdieron su fundamento institucional en la mayoría de los países europeos tras la deforestación llevada a cabo por la Ilustración y la secularización. Allí donde no se pudieron alcanzar nuevas influencias, la Iglesia se vio obligada a sustituir, mediante la educación específica y los trabajos de caridad, lo que había perdido en amplitud popular (inspiración eclesiástica de la enseñanza de las clases sencillas) y en conceptos pedagógicos (escuelas de los jesuitas). Surgieron así centros de enseñanza puestos bajo la dirección de órdenes religiosas en el campo —tradicionalmente reservado a las preocupaciones domésticas— de la for-

---

29. Cf. H. SCHEUERL, *Gliederung des deutschen Schulwesens* («Deutscher Bildungsrat, Gutachen und Studien der Bildungskommision» 2), Stuttgart 1968; S.B. ROBINSOHN (dir.), *Schulreform im gesellschaftlichen Prozess. Ein interkultureller Vergleich*, vol. I (la República federal de Alemania por C. KUHLMANN, la República democrática Alemana por K.-D. MENDE, la Unión Soviética por D. GLOWKA), Stuttgart 1970.

mación de las muchachas, o en el ámbito de los cuidados y la instrucción de los impedidos, disminuidos y subnormales. La preocupación por asegurar nuevas generaciones de sacerdotes se expresó en la promoción de internados de corte humanista y en la fundación de importantes internados a nivel regional junto a los gimnasios de humanidades o los institutos de segunda enseñanza del Estado.

En los Países Bajos se desarrolló un sistema educativo confesional de excepcional fortaleza. Así lo habían deseado tanto los calvinistas como los católicos y, desde 1917, no sólo quedó formalmente garantizado («la enseñanza es libre»), sino que se impuso además la pretensión de que ésta fuese financiada por el Estado. Una ley del año 1920 establecía la igualdad financiera de todas las escuelas básicas, fueran públicas o privadas. En 1960 se promulgó una nueva ley sobre la enseñanza secundaria de parecido tenor.

Una similar y favorable perspectiva presenta la situación en Bélgica, país en el que más de la mitad del total del alumnado recibe la enseñanza en centros católicos. También España refleja —desde la era de Franco— un amplio influjo de la Iglesia. Ésta ha sido reconocida como poder educativo en el seno de la sociedad, aconseja a las autoridades estatales en los problemas educativos, imparte en todas las escuelas la instrucción religiosa, posee un buen número de centros educativos propios y tiene bajo su amparo otro número no menor. En Francia, y como consecuencia de la concepción laicista del Estado, la Iglesia ha desaparecido del sistema educativo público, pero no por ello ha sufrido la enseñanza privada, sino que, a partir de la V República, ha sido eficazmente protegida. El fundamento de estas amistosas relaciones entre el Estado y el sistema de escuelas privadas se halla en el informe Lappie, que en 1959 dio paso a una ley que permitía al Estado concluir convenios de ayuda y asistencia con las escuelas privadas. En 1964, la cuarta parte de los alumnos de estudios secundarios asistía a un centro privado, casi siempre de la Iglesia [30].

La forma especial alemana de escuelas confesionales primarias

30. W. Schultze, *Schulen in Europa* (cf. nota 2), vol. I (Alemania), vol. II (Francia, Países Bajos, Bélgica), vol. III (España, Italia).

y secundarias, es decir, de escuelas de titularidad estatal, pero de carácter confesional tanto en razón del personal docente como de los programas impartidos, ha desembocado, desde la segunda mitad de los años sesenta, en las escuelas cristianas mixtas, que responden mejor a las exigencias pedagógicas, económicas y educativas de nuestro tiempo. El tribunal superior declaró en la primavera de 1976, que estas escuelas mixtas cristianas eran perfectamente conciliables con la constitución. Los obispos, por su parte, no han discutido ya la compatibilidad de estas escuelas con los principios básicos de la política educativa católica [31].

En los EE.UU. —y contrariamente a la situación alemana— la minoría católica tuvo que enfrentarse con una serie de obstáculos jurídicos y sociales, en el marco de las escuelas públicas, para conseguir una educación y formación acorde con sus creencias. El movimiento Catholic-parochial-school, nacido para hacer frente a estas dificultades, desembocó, en la segunda mitad del siglo XIX, en la formación de una infraestructura pedagógica institucional a favor de una enseñanza y educación católicas que el año 1920 comprendía ya más de 6500 escuelas privadas, con más de 40 000 docentes y 1 700 000 alumnos.

En 1960, el número de alumnos se situaba ya en 4 500 000. Junto a las escuelas parroquiales, que constituían el núcleo esencial de la enseñanza primaria católica, hay también —casi siempre en conexión con los estudios secundarios— escuelas de estudios primarios dirigidas por órdenes religiosas y, en menor número, también por seglares católicos (escuelas Montessori).

El crecimiento de las escuelas católicas de estudios secundarios fue más acentuado incluso que el registrado en los estudios primarios. Mientras que en 1920 apenas existían 1500 escuelas con unos 130 000 alumnos, este número ascendía en 1960 a cerca de 2400 escuelas, con más de 800 000 alumnos. La dimensión de las escuelas, calculada a tenor del número de alumnos, se había

---

31. Para la evolución de las relaciones entre las ciencias educativas, la escuela y la Iglesia católica, cf. K. ERLINGHAGEN, *Katholische Kirche und Erziehung und Bildung*, en G. GORSCHENEK (dir.), *Katholischen und ihre Kirche* (GS 200-202), Munich - Viena 1976, 240ss (246). Para la estadística de las escuelas católicas, *Kirchliches Handbuch, Amtliches statistisches Jahrbuch der katholischen Kirche Deutschlands*, public. por F. GRONER, vol. 23 (1944-1951), sección 5. Entre 1944 y 1951 el porcentaje de escuelas primarias confesionales se situó en torno al 86 por 100; de ellas eran católicas el 58 por 100.

triplicado y hasta cuadriplicado durante este período, de tal modo que se hacía cada vez más evidente que el nivel de los estudios secundarios superaba la capacidad financiera y administrativa de las parroquias. Por consiguiente, muchas de ellas se convirtieron en escuelas diocesanas, a menudo puestas bajo la responsabilidad de órdenes y congregaciones religiosas. La primera High School central surgió en Filadelfia, en los años 90 del siglo XIX. Hoy día, acude a una High School católica cerca del 40 por 100 de la juventud católica en edad escolar, aun teniendo en cuenta que esta asistencia es obligatoria para los católicos. Ante la escalada de los costes de construcción y mantenimiento de centros de estudios, debida, entre otras causas, al creciente número de profesores seglares, no es de esperar que la enseñanza católica registre en los próximos años una notable expansión en los Estados Unidos.

Los objetivos y el estilo de la educación de los centros católicos se mantuvieron en estrecho contacto con los de las escuelas públicas y las no católicas. Al igual que éstas, se vieron insertos en los períodos de tensión y en el flujo de los cambiantes acontecimientos de la historia nacional (primera guerra mundial, el New Deal, la segunda guerra mundial, el impacto del primer Sputnik ruso, etc.) y sufrieron también las influencias de los movimientos intelectuales (pragmatismo de un J. Dewey) y sociales (coeducación, campañas de los derechos ciudadanos, etc)[32]. Recibieron asimismo poderoso aliento de las doctrinas pontificias sobre la educación, en especial de la encíclica *Divini Illius Magistri* de Pío XI. Los siete objetivos que las escuelas católicas norteamericanas se han propuesto seguir, parecen ser una combinación pragmática de ideas generales y otras específicamente católicas en el ámbito de la enseñanza. Los alumnos deberán ser: 1.° católicos inteligentes, 2.° católicos espiritualmente vigorosos, 3.° católicos cultos, 4.° católicos sanos, 5.° católicos por vocación, 6.° católicos con mentalidad social, 7.° católicos americanos[33].

32. *New Catholic Encyclopedia*, vol. 5, 142-146.
33. *New Catholic Encyclopedia*, vol. 13, 21.

En el nivel terciario hay que distinguir entre escuelas superiores y lugares o centros de formación para profesiones cualificadas (escuelas especiales, escuelas superiores especiales, que piden, entre las condiciones para poder ingresar en ellas, haber concluido los estudios secundarios).

Las escuelas superiores tienen la tarea de preparar para el desempeño de actividades profesionales en las que se requieren unos conocimientos y métodos científicos o la capacidad de una configuración de trabajos de alta calidad artesanal o artística. Pueden —pero no deben necesariamente— ser centros de investigación. Allí donde reúnen ambas actividades —la de enseñanza y la de investigación, como por ejemplo en las universidades alemanas— tienen un rango superior al de los centros dedicados a la formación (del tipo de «escuelas especializadas superiores»). En todo caso, es cada vez más frecuente que la moderna investigación sociológica y científico-natural se organice fuera de la enseñanza del sector terciario.

En los países en los que el Estado es el único o el principal responsable de la enseñanza, las diferencias de rendimiento y capacidad de unas universidades a otras es menos marcada que en aquellos otros en los que la titularidad de los centros es privada (como por ejemplo en EE.UU.). Con todo, la ampliación del ámbito de las escuelas superiores hacia instituciones que antes se insertaban en la segunda etapa del nivel secundario ha puesto en marcha un proceso de diferenciación de niveles hasta ahora desconocido. Este proceso puede ser utilizado por la planificación y dirección estatal para lograr una articulación interna del conjunto de escuelas superiores: en lugar de la estructura universitaria, aparecen ahora nuevas características estructurales de articulación de un sistema unitario de escuelas superiores: diferenciación y articulación de los cursos de estudios, según el contenido y la duración, títulos de estudios orientados bien hacia las ciencias aplicadas o hacia la investigación, con una paralela coordinación de cursos de estudios aplicados y el simultáneo reconocimiento de los rendimientos escolares y de los títulos obteni-

dos al concluir los mismos. Esta diferenciación de niveles puede hacerse perceptible también de una forma institucionalizada y desemboca en una diferencia de grados o de etapas dentro del nivel terciario de enseñanza [34].

Con la expansión del nivel terciario no sólo se tiene en cuenta y se respeta la transformación experimentada por los cuadros profesionales y su siempre posible especialización y la acentuación de su carácter científico, sino que se responde también a un problema cuantitativo. Se espera poder resolver la cuestión de una demanda cada vez mayor de plazas de estudios derivada de las crecientes oportunidades para estudiar (libertad de enseñanza, subvenciones para los costes de alimentación a través de financiación pública) por el camino de ofrecer gran número de estudios para profesionales cualificados que en parte sirven, como estudios básicos, para proseguir otros estudios más elevados y que se dan al mismo tiempo la mano con el hecho de que se hacen cada vez más duras las condiciones puestas para el acceso a estudios de larga duración (cualificaciones especiales al concluir los estudios secundarios, necesidad de breves cursos de preparación inmediata para el acceso, pruebas de ingreso especiales, etc.).

Con todo, la formación en el nivel terciario no se limita a las instituciones tradicionales o a las nuevas y escalonadas recientemente establecidas en este sector. Dicha formación puede conseguirse también mediante la educación a distancia, destinada principalmente a permitir que los que toman parte en ella consigan una cualificación especial sin abandonar su puesto de trabajo. Esta forma de estudios ha tenido su máxima expansión en los Estados comunistas: bajo el mandato de Kruschev eran en la URSS más numerosos los estudiantes de clases nocturnas y de enseñanza a distancia (54,8 por 100) que los que cursaban sus estudios durante el día con asistencia directa a las clases (45,2 por 100) [35].

En el llamado nivel terciario han existido, desde siempre, importantes tareas e intereses eclesiales. La vertiginosa expansión

34. Council of Europa, *Diversification of Tertiary Education*, Estrasburgo 1974.
35. O. Anweiler y otros, *Europäische Bildungssysteme zwischen Tradition und Fortschritt* (Mülheim - Ruhr 1971) 137.

de las ciencias en las universidades y escuelas superiores registrada después de la época de la Ilustración alteró profundamente el antiguo ordenamiento de las facultades, en el que se reservaba a la teología el primer puesto: en unos países pasó a ocupar posiciones marginales y en otros tuvo simplemente que abandonar las universidades (Université de France). Pero también se modificaron otros objetivos de las antiguas universidades en los países católicos: en primer lugar, y de forma muy acentuada, el cultivo de las ciencias eclesiásticas y profanas sobre el fundamento de una visión católica del mundo, luego la integración de las ciencias especialidades orientada a tenor de aquella visión mediante el esfuerzo científico de los profesores universitarios y, finalmente, también la aportación de las ciencias a la pregunta —sin respuesta— de un sentido de la vida ética y religiosamente aceptable. La situación en las escuelas superiores empeoró hasta tal punto que ciertas universidades pasaban por ser «bastiones antirreligiosos» (N.A. Luyten).

En este contexto, en la segunda mitad del siglo XIX, y como reacción a la Ilustración, la secularización y la política eclesiástica liberal o respectivamente laicista de los Estados, surgió un movimiento en pro de la universidad católica, que manifestó una particular vitalidad sobre todo en aquellos países que carecían de una satisfactoria regulación, concordataria o de otro tipo, en torno a aquellos ámbitos de la investigación y la formación en los que los intereses de la Iglesia y del Estado se rozaban o coincidían. Dado que en Alemania la evolución —en su conjunto positiva— del siglo XIX se prolongó, por encima del paréntesis de la República de Weimar, incluso después de la segunda guerra mundial (prescindiendo de las tendencias regresivas de la época del nacionalsocialismo), no se llegó a la fundación de universidades católicas. Y más aún: desde los años sesenta se ha conseguido una regulación de la situación jurídica de las escuelas superiores de filosofía y de teología estatales y eclesiásticas (por ejemplo en Baviera), siguiendo el esquema de las facultades católicas en las universidades.

En el resto de Europa la situación de las universidades difiere mucho de unos países a otros: en Francia, donde existen estos centros superiores en París, Lille, Angers, Lyón y Toulouse

(la Université catholique de L'Ouest de Angers fue fundada ya en 1875, originariamente para satisfacer la demanda de profesores para las numerosas escuelas privadas católicas del Oeste francés) tropiezan con limitaciones de tipo estatutario debidas al hecho de que el único centro facultado para otorgar títulos universitarios —salvo los de tipo teológico— es la estatal Université de France, de tal modo que las facultades no teológicas de los centros de estudios superiores católicos sólo podían ser considerados como centros preparatorios para los exámenes estatales.

En Bélgica obtuvo el rango de universidad nacional la antigua y también universidad católica de Lovaina que, a través de su instituto filosófico (D. Mercier) ocupó, desde finales del siglo XIX, un puesto de vanguardia en la investigación y la enseñanza del neotomismo y, gracias a la amplitud de sus facultades, educó a casi el 50 por 100 de la totalidad de los estudiantes belgas (en 1970 cerca de 27 000). Pero también hay que añadir que no ha podido evitar la guerra lingüística entre los grupos de población flamencos y valones, y en el año 1966 fue preciso dividirla en dos secciones (Lovaina y Ottignies).

La más importante universidad católica de España, la de Navarra, en Pamplona, fue fundada en 1960 por el Opus Dei. Su régimen y dirección se atienen, al igual que las antiguas universidades católicas españolas (por ejemplo la de Salamanca en 1940) al Concordato de 1953.

Particular importancia adquirieron, dentro de este movimiento de las universidades católicas surgido en el siglo XIX, los Estados Unidos, donde, junto a un gran número de los llamados *Colleges*, existen en la actualidad más de 33 universidades católicas. La primera de ellas fue fundada en 1887, con el nombre de Catholic University of America, en Washington D.C., al amparo de las leyes del District of Columbia. Dos años más tarde, León XIII le concedió el estatuto de pontificia *(Magni Nobis Gaudii*, carta de 7 de marzo de 1889).

Su primera misión consistió en facilitar la ampliación de estudios teológicos *(graduate studies)* para los sacerdotes que recibían su formación básica en 125 llamados *colleges* o respectivamente en 10 seminarios. Diez años más tarde se fundó una facultad de filosofía y sociología, en que se inscribieron también

estudiantes de color. Desde 1928 se permite asimismo el acceso a las mujeres. La universidad católica contó con el apoyo de la conferencia episcopal americana y de todas las parroquias (financiamiento mediante colectas anuales), tuvo su centro de gravedad en el ámbito de la ampliación de estudios y en los años sesenta contaba con 5000 alumnos (de ellos 1300 sacerdotes y 400 religiosas). Con todo, su capacidad es muy superior a la que reflejan estos números.

El año 1924 se llevaron a cabo algunos intentos por hacer de las universidades católicas de nueva fundación de Milán (1920) y Nimega (1923) y la ya venerable universidad de Lovaina la base de la fundación de una federación de universidades católicas de ámbito mundial (International Federation of Catholic Universities, IFCU), para intercambiar experiencia de forma institucionalizada y por encima de las fronteras nacionales y facilitar las fases de construcción de nuevas fundaciones. Tras la pausa de la guerra, Roma volvió a poner en marcha, el año 1949, esta cooperación y concedió incluso un estatuto jurídico católico a la asociación[36]. Hoy día están asociadas las universidades de 40 países de Europa, América, Asia y África. Para poder ser miembro de esta asociación el centro universitario debe poseer al menos tres facultades, y una de ellas al menos debe impartir estudios no teológicos.

En los países iberoamericanos existen más de 30 universidades católicas, de rango muy desigual (cuatro de ellas fueron fundadas entre 1960 y 1964). La más importante es la universidad católica de Santiago de Chile, con más de 5000 estudiantes. En Canadá hay 6 universidades católicas. Entre ellas destaca la de Montreal, con más de 20 000 estudiantes. En África parece estar llamada a tener creciente importancia la universidad de Lovanium, fundada a partir de la de Lovaina[37].

Asia conoció en el curso del siglo XX la fundación de varias universidades católicas, a través de los esfuerzos de las órdenes misioneras de Europa y, sobre todo, de Norteamérica. La Universidad Aurora fue fundada en 1903, en Zikawei (China) por los jesuitas franceses. En 1909 se añadía la de Shanghai. Contaba con

36. Carta apostólica *Apostolicas Studiorum Universitates*, en AAS 42 (1949) 385.
37. LThK, 2.º volumen complementario (nota 21) 395s.

las facultades de derecho, ciencias naturales, ciencias del espíritu y medicina. En 1937 las Dames du Sacré Coeur abrieron, junto a ella, una sección para la formación superior de las jóvenes. En 1922 los jesuitas franceses crearon en Tientsin un Institut des Hautes Études, que en 1948 fue oficialmente reconocido como universidad, bajo el nombre de Tsinku. Pero la mayor radiación nacional e internacional partía de la Universidad católica de Pekín, fundada en 1924, por expreso deseo de Pío XI, por benedictinos norteamericanos. En 1927 fue ya reconocida como universidad oficial del Estado, con el nombre de Fu Jen. Desde 1933 fue confiada a la Sociedad del Verbo Divino (SVD). Las tres Universidades chinas, que habían adquirido un gran prestigio tanto en la formación como en la ciencia («Monumenta Serica» de Fu Jen y «Bulletin de l'université Aurore»), fueron cerradas tras la conquista del poder por los comunistas y todos los religiosos no chinos expulsados del país. Se interrumpía así un proceso evolutivo al que había prestado gran aliento Teilhard de Chardin con sus trabajos de los años veinte (*Sinanthropus*, 1924).

En Japón se fundaron dos universidades católicas (la universidad Sofía de Tokio en 1913 y la de Nagoya en 1949)[38]. A comienzos de los años setenta había en los países asiáticos 15 universidades católicas, cuya solidez y eficacia está, por lo demás, fuertemente condicionada por la situación política de cada país.

Más importante que el número de las universidades es, a largo plazo, la función que pueden desempeñar en el contexto nacional y regional (plan de enseñanza) y la calidad de la investigación, así como su irradiación internacional. En este sentido, el concilio Vaticano II, en su declaración sobre la educación cristiana de la juventud, dice que los centros de estudios superiores de los católicos deben distribuirse de forma adecuada en las diversas partes del mundo y deben promoverse, «de tal suerte que no sobresalgan por su número, sino por el prestigio de la doctrina, y que su acceso esté abierto a los alumnos que ofrezcan mayores esperanzas, aunque de escasa fortuna, sobre todo a los que vienen de naciones recién creadas» (art. 10).

38. A. MULDERS, *Missionsgeschichte. Die Ausbreitung des katholischen Glaubens*, Ratisbona 1960, 472 y monseñor S. DELACROIX (dir.), *Histoire Universelle des Missions Catholiques*, vol. 3, París 1958, 273.

La formación permanente (la formación de adultos)

Junto a y después de los tres o respectivamente de los cuatro sectores de formación, se abre un amplio campo para la reanudación de los estudios, que abarca toda una multitud de objetivos, formas, instituciones y situaciones de organización. Desde hace unos pocos años, ha comenzado a contemplarse este campo como un sector autónomo del aprendizaje, perfectamente equiparable a cualquier otro nivel de la educación (educación o formación permanente, *éducation permanente, life long learning, recurrent education).* En él no sólo deben cuidarse y cultivarse los intereses yuxta o extraprofesionales, sino que también deben satisfacerse los deseos de ascenso social y deben ofrecer, en medida creciente, posibilidades para renovar los conocimientos y capacidad profesionales. Dado que el rápido cambio social hace que los progresos científicos y técnicos relativos a los conocimientos profesionales envejezcan con suma rapidez e impliquen constantes modificaciones en el campo profesional, se ha hecho necesario mantener a lo largo de toda esta vida profesional la fase de los años de aprendizaje. Hoy día se ve en la formación permanente la continuación, complementación y renovación del proceso de formación de los niveles elemental, primario, secundario y terciario [39].

Es tarea difícil dar una definición unívoca y unas normas institucionales unitarias de este sector de la formación permanente, debido precisamente a su multifuncionalidad. En aquellos países en que toman parte en la tarea formativa de este nivel numerosos y diversos grupos sociales, como son los económicos, eclesiásticos, municipales, etc., se hace necesario alcanzar un nivel mínimo de factores comunes a través de la colaboración local y supralocal de los centros dedicados a esta tarea o a través de una interconexión de los objetivos de la formación antes separados entre sí (sobre todo en el campo profesional y de la formación general política, cultural, etc.). Recientemente se ha intentado conferir a la formación relacionada con la profesión una cierta pre-

39. E. King y otros autores, *Post-Compulsory Education. A new Analysis in Western Europe,* Londres - Beverly Hills (Cal.) 1974, 44

eminencia, en el marco de los programas de aprendizaje unitarios (*curricula*) y sobre la base de «permisos de formación» legalmente establecidos. Se ha intentado igualmente estructurar el ámbito de la formación permanente a tenor de las necesidades profesionales (sistema de construcción por elementos, certificados, demandas al personal de formación, etc.).

La formación católica de adultos en Europa fue una respuesta al reto de la primera Ilustración, que tuvo diversas repercusiones según los diversos condicionamientos históricos de cada país. Su historia no ha sido aún bien investigada, aunque se conoce algo mejor su evolución en Alemania y Austria (I. Zangerle). En Alemania, la formación católica de adultos adoptó la forma de ilustración popular con miras apologéticas y, desde mediados del siglo XIX, se insertó en el círculo de los movimientos de formación populares, a través de los cuales intentó, por medio de las escuelas para adultos, transmitir una instrucción cristiana general (Asociación de católicos de Alemania, 1848). Una vez conseguido su primer objetivo: agrupar a las diversas capas de la población católica alemana en asociaciones y uniones y consolidar sus puntos de vista conceptuales y políticos contra el liberalismo, apareció en su primer plano, y frente al *Kulturkampf*, un segundo objetivo, a saber, contribuir a la formación de las conciencias y defender las posiciones conquistadas. Al disminuir el peligro, también perdió importancia este objetivo, para ceder su puesto a un cultivo popular de la formación, hasta que, bajo la dirección de A. Heinen y el influjo de la Liga Hohenrodter, aportó nuevos impulsos a la Asociación popular para una Alemania católica (formación popular «intensiva» o «configurativa»).

El período entre la primera guerra mundial y la segunda se caracterizó por los esfuerzos en pro de nuevas formas de organización y cooperación entre las uniones y asociaciones católicas (Comité central de educación de todas las asociaciones católicas de Alemania [ZBA]) y por nuevos conceptos en torno a la formación (primer congreso de formación popular católica en Paderborn, 1925). De todas formas, el trabajo de formación católica no desbordó las fronteras de su tradición y de sus fundamentos sociofilosóficos (poco diferenciados históricamente) y no

se abrió, o en muy escasa medida, a la realidad histórica de la sociedad política contemporánea. Se vio, pues, políticamente aislado en su lucha contra el dominio nacionalsocialista y fue suprimido junto con las restantes asociaciones del catolicismo (disolución de la Asociación popular en 1933, disolución del ZBA en 1938).

A partir de 1945, la formación católica de adultos se apoyó inicialmente en las reliquias institucionales de la época de preguerra (universidades populares, etc.). En 1950 aparecieron también —siguiendo el ejemplo de las academias evangélicas— las academias católicas, entendidas como lugares del «diálogo de la Iglesia con el mundo» (B. Hanssler). La antigua orientación hacia la formación de los obreros, campesinos y artesanos no fue abandonada, pero sí relativizada en beneficio de una inclusión cada vez más acentuada de grupos de intelectuales[40]. Finalmente, se llegó a la creación de centros locales de formación, que añadían su quehacer al de las universidades populares y otros centros y desempeñaron a menudo un importante papel dentro de las ofertas de formación locales o regionales. De la yuxtaposición de las diferentes instituciones católicas de formación surgió no sólo la necesidad de una organización armónica en el campo intraeclesiástico (1957: Federación de trabajo para la formación católica de adultos [BAG]) sino también la evidente conveniencia de llegar a acuerdos con los responsables de las restantes instituciones de formación permanente. En este punto, proporcionó un primer impulso el Estado a través de sus nuevas normas sobre los comités de carácter público; el segundo se debió a la discusión pedagógica y andragógica —suscitada bajo el lema de «emancipación»—, surgida a mediados de los años sesenta, y el tercero, de consecuencias por ahora casi incalculables, del concilio Vaticano II. La constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual aceleró el declive final de la formación católica de adultos de Alemania de orientación integrista y movió a los responsables católicos a imprimir un giro radical y adentrarse por los nuevos caminos de la formación de adultos.

En Austria esta evolución estuvo marcada, ya desde el «nuevo

40. F. MESSERSCHMID, *Geschichte der Katholischen Akademien*, en F. PÖGGELER (dir.), *Handbuch der Erwachsenenbildung*, vol. 4, Stuttgart y otros lugares 1915, 208ss.

comienzo radical» de 1945, por otros presupuestos históricos y, en particular, por la línea conflictiva que cruzaba al catolicismo mismo y lo dividía entre una mentalidad social y otra clasista[41]. La Federación de trabajo para la formación católica de adultos (BAKEB), fundada en Austria en 1963, pertenece —al igual que su homóloga alemana (BAG)— a la Federación Europea para la Formación de Adultos (FEECA) fundada en 1963. En este organismo es particularmente estrecha la cooperación entre los miembros germanoparlantes.

En Estados Unidos la formación de adultos a cargo de la Iglesia no fue, hasta la segunda guerra mundial, más que una parte del trabajo asociativo y misionero de corte tradicional. La nueva era del movimiento Adult-Education se inició en los años cincuenta y alcanzó en los sesenta algunos puntos culminantes, en coincidencia con la acentuación de los servicios eclesiásticos de ayuda, tanto interiores como exteriores, la difusión de las ideas sobre la formación de adultos y los impulsos proporcionados por el concilio Vaticano II. Tres corrientes dominan hoy esta formación eclesial de adultos: el movimiento ecuménico, la vinculación de las Iglesias a los problemas nacionales del país (pobreza, racismo) y los fenómenos de secularización de un medio ambiente humano antes orientado según una mentalidad puritana. El esquema de la formación eclesial de adultos, aceptado también por la formación católica de adultos, fue el desarrollado en 1954 por P. Bergevin y McKinley y publicado en el Plan Indiana en 1970. Aquí se ponían a prueba los nuevos principios andragógicos, acompañados de secuencias científicas desarrolladas en seminarios. La aceptación del Plan supuso una consolidación de la organización. En 1958 se fundó la The National Catholic Education Association y en 1959 se editó el *Handbook of catholic adult education.* En los Estados Unidos es muy considerable el alcance social de la formación eclesial de adultos: el 12 por ciento de los participantes en estos cursos asistieron en 1962 a actos organizados por las iglesias y sinagogas (3,2 millones)[42].

---

41. Cf. I. ZANGERLE, *Geschichte der katholischen Erwachsenenbildung,* en F. PÖGGELER (dir.), *Handbuch* (cf. nota 40) 208ss.

42. F. LAACK, *Die amerikanische Bildungswirklichkeit. Idee, Stand und Probleme der Adult Education in den USA,* Colonia 1976, 88, 150, 154ss.

En los años siguientes, la formación católica de adultos de Europa y Estados Unidos se vio consolidada por las tendencias que afloran en la III Conferencia Internacional de la UNESCO. Se registró aquí una evolución, de alcance mundial, hacia un tipo de formación de adultos integrado, responsable ante la sociedad, solidario a nivel internacional, funcional, con sólidos fundamentos científicos y profesionalizada. Que, dentro de esta corriente, los responsables de la formación católica de adultos acierten a conservar sus propias características y se dejen impregnar por las nuevas tendencias, y hasta qué punto y con qué resultados, es una cuestión que depende de múltiples circunstancias. Depende, entre otras cosas, de si la revolucionaria influencia del concilio Vaticano II será seguida de una fase de reconstrucción crítica y creyente, de si la siguiente generación de los responsables de esta formación de adultos hace suya esta tarea, de si cuenta con los presupuestos necesarios para llevarla a cabo y, finalmente, de si se pueden conservar, o se pueden crear y garantizar donde no existían, las circunstancias políticas y sociales necesarias para una actuación, al menos parcialmente autónoma, de los responsables de esta formación.

CONDICIONES PARA LA FORMACIÓN CATÓLICA EN OTROS CONTINENTES

A diferencia de Europa y de Norteamérica, donde la enseñanza de la Iglesia actuaba en el marco de unas tradiciones formativas nacionales y era desempeñada o controlada por Iglesias nativas, en las restantes regiones del mundo prevalecen otras circunstancias, a menudo de gran complejidad. Partiendo de bases estadísticas, en las líneas siguientes se dará una síntesis de las escuelas y centros superiores, desde el nivel primario al superior de los estudios. El centro del interés será, también aquí, la parte de esta enseñanza que se encuentra en manos de responsables eclesiales. Este centro de interés puede considerarse representativo del «sistema educativo católico» [43].

43. Mientras no se advierta otra cosa, los datos estadísticos de esta sección se refieren siempre a la enseñanza católica a cargo de la iniciativa privada o libre; cf. sobre

Iberoamérica presenta diferencias específicas respecto de las naciones de Asia y África, descolonizadas en fechas recientes. De una parte, la enseñanza de las familias dirigentes se llevaba a cabo en escuelas orientadas según los países de origen [44]. De otra, las fusiones culturales y la mezcla de razas han originado una sociedad iberoamericana propia y peculiar y han surgido culturas nacionales cuyas perspectivas de desarrollo no parecen coincidir en modo alguno con las de las naciones industrializadas occidentales ni con las de los países comunistas [45].

Considerada en su conjunto, fue escasa la eficacia del sistema educativo institucionalizado. La mitad de los habitantes del subcontinente latinoamericano es analfabeta. El porcentaje del producto nacional bruto destinado a la enseñanza es inferior al de los países industrializados, si bien es cierto que las partidas consignadas a este capítulo están aumentando poco a poco a partir de los años cincuenta. Así, por ejemplo, México invirtió en 1958 el 1,5 por 100 de su producto social en el sector de la enseñanza, mientras que en 1953 este porcentaje era del 2,7 y en 1966 ascendía ya al 3,1 por 100 [46].

El papel histórico de la Iglesia se refleja, por lo que atañe a la enseñanza, en la fuerte participación de los centros de la Iglesia en el ámbito de la enseñanza popular y de los centros y escuelas superiores. Es cierto que durante mucho tiempo estos centros no respondían a las necesidades del desarrollo de cada país y que fueron incompletos y desiguales, tanto en su función como en su estructura. Los defectos del sistema educativo público se manifestaban también en el sistema educativo de la Iglesia. Faltaban centros para la formación de las masas (alfabetización),

---

esto CIEO, «Études et Documents», n.º 5, *The Situation of Catholic Education in the Various Continents*, Bruselas 1969 (original francés 1968).

44. Para las universidades católicas, cf. las páginas dedicadas al *nivel superior*

45. Cf. E.I. STEHLE, *Indio-Latein Amerika*, Düsseldorf - Oberhausen 1971; A. GARCÍA, *Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung* I, en «Internationale Katholische Zeitschrift», año 2.º, (1973) n.º 2, 400ss; R. VEKEMANS, *Die Lateinamerikanische Theologie der Befreiung* II. *Ein Literaturbericht*, ibid. D., 434ss.

46. P. LATAPÍ, *Diagnóstico Educativo Nacional*, Centro de Estudios Educativos, México City 1964. El nivel relativamente elevado de analfabetos debe verse a la luz del rápido crecimiento de la población y de la paralela disminución de dicho porcentaje. Cf. sobre este tema UNESCO, *World survey* (cf. nota 1) vol. 5, 66s. Entre 1960 y 1966 el porcentaje de la población escolar pasó del 14 al 18 por 100 de la población total.

para la formación profesional, para la formación de cuadros dirigentes medios, etc. El 13 por 100 de los alumnos cursaba sus estudios en centros católicos. El mayor porcentaje (más del 25 por 100) corresponde a Bolivia y Chile, seguidos de Brasil, Colombia, Ecuador, Guatemala (20-15 por 100). Siguen Argentina, México, Nicaragua, Panamá, Perú y Venezuela (15-10 por 100) y el punto más bajo (con menos del 10 por 100) lo ocupan Costa Rica, Honduras y Paraguay. No está asegurada la instrucción de las masas de alumnos en edad escolar y sólo en parte puede proporcionarse esta enseñanza en centros extraescolares. El hecho de que el sistema escolar de la Iglesia se articule con el del Estado, sólo en contadas ocasiones significa que existan asignaciones regulares para los costes de construcción y mantenimiento (sobre todo en Argentina, Chile y Surinam). En otros países no existen ayudas financieras firmes (por ejemplo en Colombia —a excepción de las universidades católicas— Ecuador, Paraguay, Perú).

A partir de las acentuadas tensiones sociales de los años cincuenta y de las agitaciones y revoluciones de los sesenta, la iglesia iberoamericana ha multiplicado sus esfuerzos por ampliar y renovar su compromiso educativo[47]. En 1963 recibió una nueva configuración el Secretariado permanente de la Conferencia episcopal latinoamericana (CELAM) en Bogotá. Este Secretariado preparó la adaptación y traducción al continente de los documentos conciliares *Gaudium et spes* y de la declaración sobre la educación cristiana de la juventud. El resultado de estos trabajos fue la decisión sobre el desarrollo humano, aprobada en la segunda asamblea plenaria de los obispos iberoamericanos, reunidos en Medellín, en la que se afirma que Iberoamérica parece estar viviendo todavía hoy bajo los signos trágicos del subdesarrollo, que aleja a sus habitantes («nuestros hermanos») no sólo del disfrute de los bienes materiales, sino incluso de una realización auténticamente humana. La educación, es decir, la tarea de la escuela católica, se define en esta situación como «el factor más decisivo del desarrollo del continente». La educación debe hacer posible y promover la orientación auténtica del desarrollo («el desarrollo total del hombre y de todos los hombres»). Ante la enorme mag-

47. Cf. J.R. VACCARO, *Latin America*, en CIEO, «Études et Documents», n.º 5 (cf. nota 43) Doc. 3.3.

nitud de la tarea, no basta con la educación sistemática a través de las escuelas y colegios. Las escuelas católicas que comparten esta labor educativa deben admitir alumnos de todas las capas sociales, sin discriminación (democratización). La escuela católica debe mostrarse abierta a su medio ambiente local y debe impulsar su configuración y remodelación, estar dispuesta al diálogo ecuménico y convertirse en centro cultural, social y espiritual en el seno de la sociedad. Para alcanzar el objetivo de una escuela católica abierta y democrática, la Conferencia episcopal de Medellín insistía en el derecho a la libre elección de centros escolares y a una adecuada asignación de recursos financieros [48]. El impulso para la educación cristiana no parte ya del derecho canónico o de la teología, sino de la sociología y de la planificación de la enseñanza.

La importancia de este documento es considerable: sitúa a las organizaciones nacionales de la iglesia iberoamericana bajo el signo de un programa reformista —y en algún sentido y bajo algunas circunstancias revolucionario— común, entra, en algunos casos, en conflicto con las autoridades estatales y supone para amplias capas de la población no sólo una señal de esperanza, sino también una medida, con la que se puede calibrar la actitud y la actividad de los responsables de la enseñanza católica.

El sistema educativo puesto en marcha por las Iglesias en *África* —al igual que en Asia— fue el vehículo eficaz de la cristianización que, en amplias regiones, acompañó al colonialismo y el imperialismo europeo. Las órdenes y congregaciones misioneras llevaron a cabo un programa de enseñanza y educación de corte europeo, que respondía a la peculiaridad y a los intereses de las respectivas potencias coloniales *(displaced education)* [49]. En África fueron particularmente perceptibles los rasgos de la política formativa europea [50].

---

48. *Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas* (cf. nota 18).

49. Cf., además de los títulos dados en la nota 38, especialmente H. JEDIN, *Weltmission und Kolonialismus*, en «Saeculum» 1958, 393ss; M. MERLE, *Les Églises Chrétiennes et la Décolonisation*, París 1967; S. NEILL, *Colonialism and Christian Missions*, Londres 1966.

50. Sobre este tema, y en una perspectiva sociológica, Th. HANF, *Erziehung und politischer Wandel in Schwarzafrika* (cf. nota 2).

La *mission civilisatrice* de Francia exigía, en las colonias, el mismo sistema educativo centralizado y laicista prevalente en la metrópoli. La potencia colonial británica intentó —siguiendo el principio de la *indirect rule*— una sociedad africana favoreciendo en los territorios bajo su dominio las lenguas nativas y promoviendo los centros de enseñanza privada, sobre todo a través de sociedades misioneras. Los belgas fomentaron en la región del Congo las escuelas misioneras católicas, con el objetivo de controlar los cambios sociales y de poner en marcha una economía complementaria de la de Bélgica. No se llevó a cabo la formación de cuadros dirigentes, que tenían poco que aportar a la política colonial belga considerada en su conjunto. La excepción fue la formación del clero nativo. Por lo demás, uno de los rasgos típicos de la mayoría de las regiones africanas fue el hecho de que a las gentes de color sólo se les daba una enseñanza básica. En los estados del sur y del sudoeste, así como en Rhodesia, las peculiares circunstancias de la población «afrikander» hizo que esta población intentara imponerse étnica, social y políticamente a una mayoría de color, nativa o en parte importada, y que la política educativa se subordinara a esta finalidad.

La situación del sistema escolar y educativo católico sufrió profundas modificaciones[51] cuando, después de la segunda guerra mundial, se inició la época de la descolonización de Asia y África y aparecieron nuevas potencias dirigentes, con nuevos métodos y objetivos: junto a EE. UU., sobre todo la Unión Soviética y, a partir de los años sesenta, también la república popular de China (aparte algunos pequeños estados comunistas, como por ejemplo Cuba y Vietnam). En el Oriente próximo y medio el nacionalismo árabe consolidó la posición del islam. Todos estos fenómenos provocaron el retroceso de la irradiación política y cultural de Europa. En esta fase de profundas transformaciones, surgieron en las antiguas colonias dos corrientes, las dos por un igual hostiles a la enseñanza y educación católicas: la primera, más cultural y política, fue el naciente nacionalismo. La segunda, más económica y sociopolítica, fue la política del desarrollo

51. Cf. M. Ekwa, en CIEO, «Études et Documents», n.º 5 (cf. nota 43) Doc. 3-2, y el informe sobre el que se apoya Ekwa: *Catholic education in the service of Africa, Report of the Panafrican Catholic Education Conference*, agosto 1965.

nation-building y del desarrollo socioeconómico. Las dos se convirtieron en el objetivo de la política oficial. La enseñanza tenía que ponerse al servicio de la realización de estas metas.

El movimiento *nation-building* intentó, de diversas maneras, apoyarse en las tradiciones precoloniales, lo que casi siempre significa no cristianas. También fueron hostiles al cristianismo las ideologías que servían de base a la política del desarrollo, sobre todo el de orientación marxista. Se impusieron restricciones a la enseñanza — de manera especial a la primaria — en lenguas europeas. El personal docente fue sometido a pruebas especiales. La situación jurídica de la enseñanza católica se hizo insegura. Si la *nation-building* y el desarrollo se entienden como una tarea política total puesta enteramente en manos o bajo control del Estado, entonces parece inevitable que se impongan limitaciones a la libertad de enseñanza sobre la que se había fundamentado el sistema misional.

Los estados africanos que accedían a la soberanía no se sentían inclinados a tolerar la permanencia del *status quo* del sistema educativo colonial. Allí donde se consideraban con medios y fuerzas suficientes para liquidarlo, no dudaron en hacerlo. Sin embargo, no en todas partes lo consiguieron. Algunos estados, aunque asumieron el control de la enseñanza, dieron a las escuelas privadas (católicas) su propio *status* jurídico, junto a las estatales (Zaire, Tanzania, Burundi, Ruanda). Otros, siguiendo el principio del monopolio estatal de la enseñanza, suprimieron o remodelaron totalmente las escuelas (católicas) privadas (Congo Brazzaville, Guinea, África central, Sudán, Malawi, Ghana [ya antes de 1967]). Su ejemplo fue seguido, al cabo de poco tiempo, por los estados revolucionarios socialistas (Etiopía, Mozambique, Somalia).

La situación de la enseñanza católica en África a comienzos de los años sesenta ofrecía el siguiente cuadro, a tenor del material estadístico de que se dispone: el porcentaje de católicos en el conjunto de la población africana apenas alcanzaba el 10 por 100 (unos 25 millones, sobre un total de 270). Un tercio de los alumnos africanos asistían a escuelas católicas. Estas cifras medias variaban mucho de unos estados a otros. De 56 naciones, en 9 de ellas el porcentaje de los católicos superaba el 40 por

100, en 30 era menos del 10 por 100. De ahí que en muy pocos estados existiera un sistema de enseñanza católico desarrollado con capacidad de funcionamiento (entre ellas se contaban sobre todo las antiguas colonias belgas). Donde existían escuelas católicas, los alumnos no católicos a los que prestaban sus servicios representaban dos tercios del alumnado total. De hecho, fueron un importante lugar de encuentro entre no cristianos y cristianos de diferentes confesiones, y especialmente con católicos. Los principales problemas, en fin, con que tenían que enfrentarse fueron el número y la calidad de los maestros, su motivación misionera, la posibilidad de percibir emolumentos por su trabajo docente (sólo un número reducido de estados tienen los medios y la voluntad de conceder subvenciones para los maestros de las escuelas católicas, por ejemplo en Zaire), la participación consciente de las escuelas católicas en el movimiento del *nation-building* y en el desarrollo.

Estos problemas vienen siendo analizados por las conferencias episcopales regionales desde la primavera de 1967. En esta fecha, impartieron el mandato expreso de orientar la enseñanza católica a tenor de los principios fijados por los textos conciliares, concretándolos bajo la luz de los problemas africanos específicos.

El endurecimiento de las agitaciones racistas y de los movimientos nacionalistas en los estados del sur y del sudoeste dominados por el *apartheid* ha desembocado, ya desde 1976, en la decisión de las escuelas católicas —a pesar de las represiones— de distanciarse del principio estatal de la separación de razas y abrir a todas ellas las puertas de sus centros.

En el *Oriente próximo y medio* los católicos constituyen una clara minoría, en un contexto, por lo demás, sumamente complicado [52]. Los estados de esta región del mundo profesan en su inmensa mayoría el islamismo (estados de la Liga Árabe), en menor número la religión ortodoxa (Grecia y Chipre) o, caso de Israel, el judaísmo. Tan sólo uno de ellos, el Líbano, posee un considerable porcentaje de católicos en el conjunto de la población. En este espacio, a mediados de los años sesenta, millón y medio de

---

52. Cf. sobre este punto I. MAROUN, *Near and Middle East*, en CIEO, «Études et Documents», n.º 5 (cf. nota 43) Doc. 3.1.

alumnos asistían a escuelas católicas. Pero a partir de entonces, y especialmente a consecuencia de las destrucciones de Beirut y de otros asentamientos cristianos, este número ha sufrido un considerable descenso. La cristiandad de estas regiones se compone de dos factores: uno misionero y otro indígena (maronitas, coptos, caldeos, ortodoxos). Los dos fueron activos —cada uno a su manera— en el ámbito de la enseñanza. Las comunidades nativas, casi siempre con sus cultos propios, venían cultivando desde siglos atrás la enseñanza de la lengua y de la literatura propias, para poder conservar su integridad cultural y religiosa en el seno de un medio ambiente dominado por lenguas y creencias ajenas (enseñanza bajo el sicomoro, sobre una piedra). Las comunidades misioneras practicaron un tipo de enseñanza europeo y pronto se convirtieron en centro de atracción para los alumnos no católicos de las ciudades. De ahí que en el Líbano el Estado reconociera y financiara las escuelas construidas por católicos y preferidas por buena parte de la población.

Los actuales problemas de la enseñanza católica coinciden en muchos aspectos con los que ya hemos contemplado en África y con el lastre histórico de unas instituciones inicialmente puestas al servicio de los intereses coloniales y orientadas según los esquemas de la enseñanza europea que, más de una vez, reclamaban para sí una independencia parcial respecto de la enseñanza estatal. Los lastres de la época colonial afloran sobre todo en Argelia, Marruecos, Túnez y Libia y sólo podrán superarse —si es que se consigue— a condición de que la propia población nativa demande —y se la permite demandar— los buenos servicios de las escuelas misionales. Se insinúa, pues, aquí, el aspecto político del problema: en numerosos puntos de los estados socialistas árabes las escuelas católicas fueron suprimidas. En los otros estados del mundo islámico se hallan sujetas a una fuerte presión, debido, y no en última instancia, a la práctica de coordinación de la Arab-UNESCO, la rama regional de la UNESCO constituida expresamente por la Liga árabe, que intenta implantar una uniformidad regional de los docentes y los discentes, precisamente a costa de la enseñanza católica. Fácilmente se comprende que, en estas condiciones, resulta tarea difícil aplicar al ámbito de la enseñanza católica los principios del concilio. Todo depende de que los

estados de la zona respeten la declaración de derechos humanos, las normas de la ONU y la *Carta* de la UNESCO sobre no discriminación en materia de enseñanza y formación, que estos mismos países han exigido y firmado.

Donde más crítica es la situación de la enseñanza católica es el contexto de *Asia*. De los 17 países reseñados en el informe de la CIEO de 1968 [53], sólo las Filipinas pueden ser consideradas como país católico (porcentaje de católicos superior al 80 por 100), Macao y Vietnam apenas alcanzan el 10 por 100 y en los demás las cifras son inferiores. La India, por ejemplo arrojó en el año 1966 un total de 60 millones de escolares y estudiantes, de los que 1,8 millones acudían a centros de formación católicos. De ellos, profesaban la religión católica 860 000, es decir, menos de la mitad del total de asistentes. El número de 50 000 escolares y estudiantes de instituciones católicas de Camboya (sobre un total de 650 000), que se citaba en el informe, ha quedado drásticamente reducido tras la conquista del poder por los comunistas.

Los cambios políticos en el mapa asiático a partir de finales de la década de los años cuarenta han ido empeorando cada vez más la situación de los católicos [54]. Incluso en aquellos países en que no se han puesto al timón los comunistas, la enseñanza católica sólo puede desarrollar una mínima parte de la capacidad de que está dotada. A menudo, el medio ambiente no católico pide que se reprima el carácter misionero y pastoral de las escuelas católicas. En los Estados islámicos (Egipto, Pakistán) o budistas, la enseñanza de la religión católica debe ser sustituida por la ética o por la de una religión no católica. El caso de Filipinas, donde el 30 por 100 de los escolares y estudiantes reciben la enseñanza de la religión católica, representa valores extremadamente favorables en el contexto asiático. Los costes de mantenimiento de las escuelas católicas cuentan en algunos países con subvenciones estatales. Pero estos subsidios suelen ir vinculados a fuertes controles. En Malasia y Singapur los gobiernos se reservan incluso la

---

53. Cf. W. PERFECTO, *Asia*, en CIEO, «Études et Documents», n.º 5 (cf. nota 43) Doc 3.4.

54. Para la misión de China, cf. A. MULDERS, *Missionsgeschichte* (cf. nota 38) 472s.

facultad de nombrar al personal docente, aunque siempre de acuerdo con las autoridades eclesiásticas.

El alcance de las escuelas católicas es más regional que social. Es cierto que a veces penetran profundamente en zonas a las que no llegan los gobiernos, pero sólo atienden a las capas superiores de la población. Desde la segunda guerra mundial, no pocas de las personalidades hoy dirigentes cursaron sus estudios en escuelas católicas. El futuro de estos centros de enseñanza depende más de su capacidad cualitativa que de su aumento cuantitativo.

Entre sus objetivos, se cuenta la sustitución de personal docente europeo por personal indígena y la adaptación a las tradiciones culturales nativas, así como una perceptible vinculación de la labor formativa de las escuelas católicas a los programas de desarrollo de los respectivos gobiernos. Esto significa, a la vez, el reconocimiento de unos servicios diferenciados para la Iglesia: desde la formación religiosa de los niños católicos hasta la colaboración para una configuración de las relaciones sociales de cada país que esté a la altura de lo exigido por la dignidad humana [55].

---

55. La discusión en torno a los servicios de la Iglesia, que afecta también al problema de la oferta de formación, ha despertado un amplio eco en el marco de la misionología contemporánea. Cf. sobre este punto, J.M. VAN ENGELEN, *Tendenzen in der Missionologie der Gegenwart*, en «Internationale katholische Zeitschrift», año 3 (1974), n.º 3, 230ss.

XIII. LA INFORMACIÓN Y LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN SOCIAL

Por Michael Schmolke

Profesor de la Universidad de Salzburgo

FUENTES: *Inter mirifica,* decreto del concilio Vaticano II sobre los medios de comunicación social (de 4-12-1963), en *Concilio Vaticano II,* ed. Católica, Madrid [5]1967, 662-678; *Communio et progressio,* instrucción pastoral sobre los medios de comunicación social de 23-5-1971, *Nachkonziliare Dokumentation,* vol. 11, Tréveris 1971; Radio Vaticana, *Documenti Pontifici sulla Radio e sulla Televisione 1929-1962,* Roma, Vaticano 1962, *Documenti Pontifici sulla Stampa (1878-1963),* ibid. p. 1963; *Documenti Pontifici sul Teatro (341-1966),* ibid. p. 1966. Referencias bibliográficas sobre la postura de los pontífices en torno al problema de los medios de publicidad en los últimos tiempos: 1.º Pío XII: W. HAMERSKI, *Reden Papst Pius' XII. zu Fragen der Publizistik,* en «Publizistik» 8 (1963) 611-631. 2.º Juan XXIII: G. DEUSSEN, *Publizistisch relevante Äusserungen Papst Johannes' XXIII. im chronologischen Überblick,* en «Communicatio socialis», CS 6 (1973) 294-296. 3.º Pablo VI: *Die publizistisch relevanten Äusserungen Papst Pauls VI. im chronologischen Überblick,* en G. DEUSSEN, *Ethik der Massenkommunikation bei Papst Paul VI.,* Paderborn 1973, 328-337.

BIBLIOGRAFÍA: *Internacional:* R. AGUILÓ (dir.), *Catholic Media World Directory,* Roma 1971; Istituto Cattolico per la Stampa, *La Stampa Cattolica nel Mondo,* Milán 1939; K. RICHTER (dir.), *Katholische Presse in Europa,* Osnabrück 1969; *L'opinion publique dans l'Église (9e Congrès mondial de l'Union Catholique Internationale de la Presse), Actes du congrès, 1ere-3e partie,* en «Journalistes Catholiques». Nouvelle Série, n.º 58-61, julio-diciembre 1971, París; G. ERNST - B. MARSHALL (dirs.), *Film und Rundfunk. Zweiter internationaler Katholischer Filmkongress, Erster Internationaler Katholischer Rundfunkkongress, Gesamtbericht,* Munich 1929; C. FORD, *Le Cinéma au service de la foi,* París 1953.

Tercer Mundo o países de misión: W. HERZOG, *Church and Commu-*

nication in Developing Countries, Paderborn 1973; F.J. EILERS, *Christliche Publizistik in Afrika,* S. Augustin 1964; F.J. EILERS - W. HERZOG, *Catholic Press Directory Africa-Asia,* Paderborn 1975; J. SCHMIDT, *Massenmedien als Instrumente der Mission,* tesis, Heidelberg 1974.

Alemania: K. LÖFFLER, *Geschichte der katholischen Presse Deutschlands,* Mönchengladbach 1924; W. KISKY, *Der Augustinus-Verein zur Pflege der katholischen Presse von 1878 bis 1928,* Düsseldorf 1928; J.W. NAUMANN (dir.), *Die Presse und der Katholik,* Augsburgo 1932; M. HÜSGEN, *Die Bistumsblätter in Niedersachsen während der nationalsozialistischen Zeit,* Hildesheim 1975, ofrece una panorámica de la investigación desarrollada hasta entonces sobre la problemática de los medios de comunicación católicos en la época nacionalsocialista; M. SCHMOLKE, *Die schlechte Presse. Katholiken und Publizistik zwischen «Katholik» und «Publik» 1821-1968,* Münster de Westfalia 1971; G. BAUER, *Kirchliche Rundfunkarbeit 1924-1939,* Francfort del Meno 1966.

Francia: G. HOURDIN, *La Presse Catholique,* París 1957; J. y PH. GODFRIN, *Une Centrale de la Presse Catholique: La Maison de la Bonne Presse et ses Publications,* París 1965.

Países Bajos: G.W. MARSMAN, *De Katholieke Dagbladpers in sociologisch perspectief,* Assen 1967; J. HEMELS - M. SCHMOLKE, *Katholische Publizistik in der Niederlanden,* Paderborn 1977.

Austria: K.M. STEPAN, *Stückwerk im Spiegel,* Graz y Viena, s.f. (1949); F. FUNDER, *Vom Gestern ins heute,* Viena 1952.

Suiza: F.P. SCHALLER, *Notstand im christlichen Pressewesen,* Einsiedeln y Zurich 1974.

Hay una revista internacional especializada que analiza también temas históricos relativos a los medios de publicación: *Communicatio Socialis,* «Zeitschrift für Publizistik in Kirche und Welt», año 10º, 1977, Paderborn, F. Schöningh; la revista dedica especial atención al tercer mundo. Hay, además, una serie de colaboraciones sobre los EE. UU. y los países de Europa oriental.

Entre los cambios sociales que han afectado en puntos esenciales a la actividad de la Iglesia en el siglo XX se cuentan los acaecidos en el ámbito de los medios de comunicación social. Es cierto que entre la Iglesia y los publicistas hubo siempre ciertos contactos y que ya en los primeros decenios del siglo XIX (por ejemplo en el pontificado de Gregorio XVI) se registró una especie de enfrentamiento crítico ante una prensa que iniciaba su proceso de emancipación [1]. Con todo, hasta el siglo XX no se produjo

1. Cf., por ejemplo (aunque ya anticuado), L. BETHLEEM, *La Presse,* París 1928; además (para las fuentes contemporáneas) R. PESCH, *Die kirchlich-politische Presse der Katholiken in der Rheinprovinz vor 1848,* Maguncia 1966; M. SCHMOLKE, *Die schlechte Presse. Katholiken und Publizistik zwischen «Katholik» und «Publik» 1821-1968,* Mün-

la plena expansión de estos instrumentos de comunicación social —como se les designa, desde 1963, en el lenguaje vaticano— incluidos bajo la denominación de *mass-media,* medios de comunicación de masas o medios de comunicación colectiva. A la prensa moderna (en sus diversas formas, es decir, como prensa escrita de información y de opinión, de aparición diaria o semanal y con amplia difusión, prensa recreativa y prensa especializada) se han añadido posteriormente el cine, la radio y la televisión. Su desarrollo técnico —al igual que la industrialización de la producción de las publicaciones— provocaron a su vez la evolución de nuevos portadores de las ofertas de comunicación pública, que hicieron surgir nuevos mercados: discos, bandas sonoras, películas de pase estrecho y, recientemente, también cintas para televisión (vídeos), sin olvidar el libro de bolsillo que ha modificado el mercado librero.

En síntesis, desde finales del siglo pasado, la Iglesia se vio o se sigue viendo enfrentada a cinco fenómenos de comunicación colectiva y consecuentemente a cinco procesos con los que tiene que competir. En efecto, cinco son los puntos en los que los cambios en los sistemas de comunicación colectiva de cada pueblo, de enteros círculos culturales y, en algunos casos concretos de la sociedad mundial, afectan a la acción de la Iglesia y, de forma especial, a su misión evangelizadora y pastoral. Estos puntos son: 1.º el retroceso, y en algunos países la total desaparición, de la prensa de opinión, 2.º la aparición de los nuevos medios audiovisuales, cine, radio y televisión, 3.º el control que los sistemas políticos totalitarios de algunos países ejercen sobre las instituciones y centros de comunicación, 4.º las tareas y oportunidades, enteramente nuevas, que surgen en los países en vías de desarrollo para la implantación de medios de comunicación, y 5.º la desintegración del público católico en los países o círculos culturales en los que este concepto pudo ser utilizado, con cierta justificación y durante decenios, por los medios de publicidad[2] prácticos y también por

---

ster 1971; para el mundo protestan (a pesar del engañoso título) K.W. BÜHLER, *Presse und Protestantismus in der Weimarer Republik,* Witten 1970.

2. El concepto genérico de medios de publicidad, o abreviadamente publicidad, incluye todos los medios de comunicación social pública y actual y abarca, por tanto, también los utilizados en formas de presentación pretécnica; por consiguiente, sólo puede hablarse de comunicación de masas cuando la comunicación social se lleva a cabo

la pastoral. Hay, además, un sexto punto, que merece especial interés, a saber, el enfrentamiento tanto organizativo como (recientemente) teórico de la Iglesia con los medios de comunicación nacidos no como un «frente a la Iglesia», sino desde ella misma, como reacción a los medios de publicidad antes mencionados.

Aunque estas categorías son de utilidad para el análisis de nuestro tema, no todas ellas admiten una articulación histórica de la materia, por la simple razón de que presentan diferentes dimensiones cronológicas. Irán apareciendo en diferentes secciones, como aspectos parciales de los nuevos planteamientos.

LAS EXIGENCIAS CATÓLICAS Y LA PRENSA NEUTRA

Mientras que en el siglo XIX los medios de publicidad católicos habían librado básicamente su batalla contra la mala prensa *(mauvaise presse, stampa perversa, stampa negativa, schlechte Presse)*, a principios del siglo XX surgió un nuevo enemigo, o por mejor decir: el conocimiento de que junto a la prensa mala, es decir, liberal, socialista y, en determinadas ocasiones, también la protestante, había nacido una nueva forma de periódicos, la prensa independiente. Por lo demás, no eran pocos los críticos católicos para quienes la prensa católica — la única «buena prensa» — no pasaba de ser el mal menor[3]. Y, sin embargo esta prensa conoció, precisamente en el último tercio del pasado siglo, un éxito inicial nada desdeñable. El orgullo que se sentía por fundaciones como «De Tijd» (1845), «Kölnische Blätter» (1860; desde 1869 con el título de «Kölnische Volkszeitung»), «Germania» (1871) o «La Croix» (desde 1883 de publicación diaria) hizo olvidar durante algún tiempo que había ido surgiendo mientras tanto un nuevo tipo de publicación periódica, la prensa de información *(presse d'information)* que, a diferencia del tipo clásico del siglo XIX, consagrado a la prensa partidista, renunciaba a vinculaciones a unos partidos políticos concretos o a postulados ideológicos claros

---

con ayuda de los modernos medios, condicionados por la técnica (prensa, cine, radio y televisión).

3. J. LUKAS, *Die Presse, ein Stück moderner Versimpelung*, Ratisbona 1867, 116: «La prensa, tal como se ha desarrollado hasta ahora, es un gran mal; nuestra prensa católica es buena en el sentido de que es el mal menor.»

y definidos. La prensa católica, en cambio, sólo podía entenderse como prensa de opinión. Incluso los numerosos papeles que durante el *Kulturkampf* habían hecho ascender rápidamente la curva de las fundaciones de periódicos católicos [4] o que, poco después, fueron el principal soporte de la fundación y ulterior expansión de los *trusts* de prensa locales o regionales, sobre todo en Baviera y Austria [5], seguían siendo, a pesar de su carácter local, prensa de convicción.

Pero hacía ya, en efecto, mucho tiempo que habían surgido en Estados Unidos (1833 «The Sun», 1835 «The New York Herald»), Francia (1836 «La Presse» y «Le Siècle») e Inglaterra (1885 «Daily Telegraph and Courier»), periódicos para todos. Con la intención de conseguir el máximo número posible de lectores, estas publicaciones no sólo redujeron los precios, sino que renunciaron a tomar posiciones partidistas [6]. En Alemania, los primeros periódicos de este tipo (a partir de 1871) utilizaron a menudo el título (o parte del título) de «Generalanzeiger» («Noticiero General»). Muy pronto, este concepto adquirió connotaciones peyorativas, porque esta prensa carecía de capacidad de opinión, de ahí precisamente derivaba su carácter neutro. El hecho de que alcanzara una gran difusión y de que, estrictamente hablando, con ella se iniciara la época de la auténtica prensa de masas, contribuía a hacerla aún más sospechosa.

Los «Noticieros» fueron la «mala prensa» de nuevo tipo que en Alemania, y a partir de 1889, fue invariablemente condenada en las asambleas generales católicas: «¡Fuera estos lobos disfrazados de ovejas, fuera de todas las casas católicas, de todas las familias católicas, de todas las comunidades católicas!» (Ernst Lieber, 1895). Autores como Joseph Eberle, Viktor Kolb, y más tarde Felix Hardt y una legión de escritores de segunda fila combatieron las tendencias «laxistas». Son especialmente típicos de aquella fase de «apóstoles de la prensa» los libros de Joseph Eber-

---

4. Cf. M. SCHMOLKE, *Zur Gliederung der katholischen Pressegeschichte Deutschlands*, en «Communicatio Socialis» (= CS) 3 (1970) 311-327.

5. Cf. K. NÜSSLER, *Geschichte des Katholischen Pressvereins für Bayern*, tesis, Münich 1954; R. KOHLBACH, *Kreuz und Feder*, Graz 1933; K.M. STEPAN, *Stückwerk im Spiegel*, Graz y Viena 1949.

6. W.B. LERG, *Die Anfänge der Zeitung für alle*, en W.B. LERG - M. SCHMOLKE (dirs.), *Massenpresse und Volkszeitung*, Assen 1968, 1-46.

le (*Grossmacht Presse*[7]) y de Giuseppe Chiaudano (*Il Giornalismo Cattolico*[8]). Mientras que Eberle denuncia en primera línea a la prensa general (no católica), Chiaudano pone en claro aquellas cosas que la prensa no puede hacer, pero que se venían permitiendo de tiempo atrás al norte de los Alpes, por ejemplo, discutir los *dubia* o criticar las decisiones eclesiásticas, contradiciendo la sentencia jesuita de la «necesidad del espíritu de disciplina y de obediencia». También el *Codex Iuris Canonici* sintetiza, en su título XXIII, una serie de normas y prohibiciones que, de haber sido estrictamente cumplidas, habrían imposibilitado a los católicos cualquier tipo de cooperación (activa y pasiva) con los medios publicitarios de su tiempo. Los editores, periodistas y lectores que colaboraban con los medios de comunicación social no podían hacerlo, a fuer de honrados, sin un cierto aire de «mala conciencia». La «ruptura de relaciones» entre la Iglesia y los medios de comunicación no estaba, ni mucho menos, superada al iniciarse la época de los nuevos medios.

Las primeras etapas del cine y de la radio

Un poco antes del final del siglo se realizaron las primeras proyecciones de películas (al principio en forma de «atracciones de variedades») y, a partir de 1920, la radiodifusión alcanzó la madurez técnica suficiente para convertirse en medio de comunicación colectiva. Hasta ahora apenas se ha investigado la historia de esta primera etapa del enfrentamiento de la Iglesia con los nuevos medios. Puede, con todo, afirmarse que, en un primer momento, apenas se advirtió la importancia sociopolítica general que encerraban en cuanto instrumentos de comunicación colectiva. El cine y la radio se incluían en el epígrafe de la formación popular y del arte. En este sentido, y bajo el lema de «tareas de la formación», se les dedicó, ya desde fechas tempranas, y al menos en Europa central, una especial atención. Mientras que en los EE.UU., convertidos muy rápidamente en la metrópoli de la gran industria ci-

7. J. Eberle, *Grossmacht Presse. Enthüllungen für Zeitungsgläubige, Forderungen für Männer*, Mergentheim 1910, Ratisbona y Viena ³1920.
8. G. Chiaudano, *Il giornalismo cattolico*, Turín 1910.

nematográfica, la preocupación de la Iglesia se centró más concretamente en los nocivos contenidos de las películas, en las asambleas generales, por ejemplo, de los católicos de Alemania, aun criticando «los venenosos abusos del cine», las «sugerencias para la reforma del cine» perseguían la meta de un «trabajo reformista positivo» (Aquisgrán 1912). Hoy en día está casi por entero olvidado el hecho de que ya en 1910, y en el marco de la asociación popular para la Alemania católica (Volksverein für das katholische Deutschland), se fundó en Mönchenglandbach la Lichtbilderei GmbH, dedicada a la creación y préstamo de series de diapositivas, y al poco tiempo también de películas didácticas y de todo el material e instrumental necesario para producirlas. La oferta se complementaba con una serie de escritos («Lichtbühnen-Bibliothek») y con la revista especializada «Bild und Film» (a partir de 1912). La primera guerra mundial señaló un primer final de estas constructivas iniciativas [9]. Acabada la guerra, todo el trabajo fílmico y, al principio, también las libres iniciativas de los católicos en torno a la radiodifusión llevados a cabo por círculos especiales de trabajo, se concentraron en el Comité central de formación de las asociaciones católicas de Alemania (ZBA) fundado en 1919.

Es cierto que al principio tanto el ZBA como la conferencia episcopal de Fulda manifestaron ciertas reticencias cuando, tras la inauguración oficial de la radiodifusión pública en Alemania (octubre de 1923) la Iglesia contó con algunas posibilidades de influir en la configuración de las emisiones. Causaban cierta preocupación las retransmisiones de los cultos litúrgicos, problema sobre el que todavía hoy se sigue discutiendo. Menos dificultades ofrecía la colaboración bajo los títulos de arte y formación popular [10]. Los mayores peligros aparecían en el ámbito de la cinematografía: hubo algunas firmas productoras (Leo-Film, Munich 1927, y Eidophon, Berlín) que tendían a elevar el porcentaje de la oferta fílmica católica. Con todo, las iniciativas no se vieron acompañadas por

---

9 Cf., sobre este tema, E. Ritter, *Die katholisch-soziale Bewegung Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert und der Volksverein*, Colonia 1954, 277. «Augustinus-Blatt» ofrece en un «Número dedicado al cine» (el n.º 26 [1922], cuadernos 5 y 6), una síntesis global de los esfuerzos desarrollados por los católicos en torno al cine en los primeros años subsiguientes a la primera guerra mundial. En preparación: H. Schmitt, *Die kirchliche Filmarbeit in Deutschland von ihren Anfängen bis 1945*, tesis, Bonn.

10. Para este ámbito de temas G. Bauer, *Kirchliche Rundfunkarbeit 1924-1939*, Francfort del Meno 1966.

el éxito. La Leo-Film A.G. arrastró en 1933 a la bancarrota a la Leohaus de Munich (Oficina central de las asociaciones sociales católicas). De todas formas, pudo consolidarse el trabajo fílmico como tarea educativa y, en medida creciente, también como tarea de una pastoral que daba excelentes pruebas de su capacidad. Produjeron fuerte impacto el ejemplo americano de la Legion of Decency, fundada en 1933, y su vigorosa y creciente influencia en la producción cinematográfica norteamericana.

También fue sólida y permanente la colaboración en la radiodifusión. En los Países Bajos, España y Portugal se crearon sistemas propios de radiodifusión y sociedades para la elaboración y difusión de programas. En Alemania, aun sin alcanzar esta meta, fue muy intensa la labor desarrollada en especial por el «prelado de la radio» Bernhard Marshall («Los católicos colaboraron desde el primer momento en las tareas de la radiodifusión» [11]) y se pudo consolidar la posición colaboradora de la Iglesia incluso frente a la unificación de los centros de radiodifusión decretada por el nacionalsocialismo.

Esta primera etapa de los esfuerzos de la Iglesia en torno al cine y la radiodifusión alcanzó una cierta culminación con la creación de organizaciones internacionales: en abril de 1928 se fundó en La Haya el Office Catholique International du Cinéma (OCIC) y, también este mismo año, surgió, en conexión con la Exposición de la prensa internacional, Pressa de Colonia, el Bureau International de la Radiophonie Catholique (después de la segunda guerra mundial: Unda). El primer director del Bureau fue Bernhard Marshall. Con anterioridad, había sido nombrado presidente de la OCIC el director de la Leo-Film, Georg Ernst [12]. Sin embargo, en el ámbito de la cinematografía los años siguientes estuvieron marcados por el ejemplo americano de la Legion of Decency, que se atenía a un *moral codes*, que en la práctica se traducía por una pastoral vigilante y por una actividad parecida a la de la censura. La Legion supo ganarse el respeto de los productores americanos [13]

---

11. Informe sobre el Katholikentag de Essen, 1932, 241.

12. Fuentes contemporáneas: G. ERNST y B. MARSCHALL (dir.), *Film und Rundfunk. Zweiter Internationaler Katholischer Filmkongress, Erster Internationaler Katholischer Rundfunkkongress, Gesamtbericht*, Munich 1929.

13. Para la elaboración de un *Production Codes* normativo (llamado también *Hays Moral Code 1929-1931*, renovado en 1938), se solicitó la colaboración del jesuita Da-

y el aplauso del papa: de la labor desarrollada por esa asociación tomó pie Pío XI para su encíclica sobre el cine *Vigilanti cura* (1936)[14]: en el futuro, en todos los países debían confeccionarse listas de películas con su calificación moral y difundirlas entre los creyentes.

PANORÁMICA INTERNACIONAL DE LA EVOLUCIÓN DE LA PRENSA CATÓLICA

A la hora de analizar el tema de la prensa católica, suelen surgir de ordinario dificultades de definición. Se producen, de una parte, por el hecho de que la prensa católica no tiene que ser necesariamente prensa de la Iglesia y, de la otra, por el problema de los criterios a tenor de los cuales debe definirse como católica una prensa que no es eclesiástica. En nuestro contexto consideramos como católica a la prensa que tiene al menos una de las cuatro características siguientes: 1.º la cabecera (es decir, que ya el título o subtítulo lo indique expresamente: «Diario católico de...», «Boletín eclesiástico de...», 2.º la vinculación (con responsables o centro eclesiásticos o con asociaciones, movimientos o partidos católicos), 3.º vinculación confesional activa de la persona o del gremio de la casa editora o redacción responsable y 4.º claro e inequívoco contenido católico en la orientación y en la valoración de las cuestiones fundamentales[15].

Al parecer, existen determinadas estructuras sociales que fomentan el nacimiento de una prensa de claro perfil católico y otras que lo dificultan. Así, por ejemplo, las situaciones extremas de diáspora sólo permiten un florecimiento marginal de los periódicos católicos, como se evidencia con los ejemplos de Inglaterra o de los países escandinavos. Pero incluso sociedades de clara tradición católica, y hasta aquellas en las que la religión católica tiene un cierto carácter de Iglesia del Estado, no presuponen, sin más, que exista un clima apto para esta prensa (ejemplos de España e Italia). La situación cambia apenas surgen fuertes movi-

niel Lord. V. ENGELHARDT, *Kirche und Film*, Düsseldorf 1958, 42ss; U. GREGOR - E. PATALAS, *Geschichte des Films*, Munich 1973, 205s.

14. Cf. C. FORD, *Le Cinéma au service de la foi*, París 1953.

15. M. SCHMOLKE, *Die schlechte Presse*, o.c., 28s.

mientos laicistas u hostiles a la Iglesia (Francia y recientemente Polonia).

Actúan a favor de la prensa católica la existencia de grupos confesionales de igual o parecida fuerza, la polarización en torno a partidos católicos o socialistas liberales, y también el afianzamiento confesional propio de una sociedad pluralista. En este sentido, países como Alemania, Austria, Suiza, Países Bajos pueden considerarse como representantes clásicos de la prensa católica. También en EE.UU. ha surgido una prensa católica uniforme.

El creciente bienestar material y una oferta de medios de comunicación amplia, pluriforme y no sujeta a trabas de tipo político, parecen debilitar la prensa confesional (y la de partidos políticos), mientras que la presión política sobre los medios de comunicación (manipulación de la prensa, unificación de los sistemas de comunicación) parece robustecer la vitalidad de estos medios, a condición de que no sean simple y lisamente suprimidos.

Las hipótesis mencionadas aparecen confirmadas por la historia de la prensa católica del siglo XX aunque, por supuesto, con ciertas diferencias según los diferentes ordenamientos políticos y sociales. Los países germanoparlantes de Europa y Holanda han tenido una evolución similar, en el sentido de que la prensa católica se ha apoyado mayoritariamente en los partidos católicos —o cristianos— o bien ha sido apoyada por ellos, sin que ello haya significado —salvo excepciones— una estricta y reglamentada organización partidista (como ocurre por ejemplo con los partidos comunistas o socialdemócratas y en la NSDAP o Partido del Trabajo Nacional Socialista Alemán). Esta proximidad a los partidos comenzó a desarrollarse ya antes de la primera guerra mundial, pero a partir del final de la segunda se percibe un claro y creciente distanciamiento.

En Alemania, hasta el año 1933 la prensa católica y la prensa del *Zentrum* coincidían en el terreno de la práctica, a pesar de algunas divergencias de opinión en cuestiones de detalle. Surgida del *Kulturkampf*, esta prensa conoció su máxima cumbre de expansión cuantitativa un poco antes de la primera guerra mundial. La estadística de la St. Augustinusvereins zur Pflege der katholischen Presse, fundada en 1878, menciona en el año 1912 la exis-

tencia de 446 periódicos católicos y un número total de suscriptores de 2,625 millones [16]. El número de publicaciones, ciertamente, no disminuyó sensiblemente después de la guerra (en 1931 había 434 periódicos), por otro lado se produjeron algunas fusiones o concentraciones, de modo que ya no podía hablarse en realidad de 434 periódicos. La tirada conjunta se estimaba en estas fechas en 2,5 millones [17]. No existe, ni para Alemania ni para el resto del mundo una estadística fiable homogénea y por categorías [18].

La coordinación habitual y general con el partido del Zentrum hizo que después de la conquista del poder por los nacionalsocialistas en 1933, y lo más tarde después de la autodisolución del Zentrum, la prensa católica quedará inscrita en la categoría nazi de prensa «burguesa» dirigida. Esto significaba sencillamente que no se la eliminaba de inmediato, como ocurrió por ejemplo con la prensa de los partidos comunistas y socialistas, a través de la disposición llamada de *Defensa del pueblo y del Estado*, de 28 de febrero de 1933. La afirmación de Goebbels el 4 de octubre de 1934 («No hay absolutamente nada que oponer a la pluralidad de la formación de la opinión pública» [19]) no suponía, ni mucho menos, que se concediera espacio de juego libre a los periódicos «burgueses». Todos los periódicos (ex)católicos, aunque al principio poco afectados por prohibiciones directas, estaban expuestos a las medidas de unificación de la política de prensa nacionalsocialista. Fue espectacular la maniobra de estrangulamiento emprendida en 1934-35 contra el «Rhein-Mainische Volkszeitung», que en los últimos años de la república de Weimar había conquistado, junto con el «Germania» y el «Kölnischer Volkszeitung», una difusión suprarregional y un perfil claramente católico pro-

16. W. KISKY (dir.), *Der Augustinus-Verein zur Pflege der katholischen Presse von 1878 bis 1928*, Düsseldorf 1928, 227 y 229.

17. H. KAPFINGER, *Die Struktur des katholischen Presse*, en J. W. NAUMANN (dir.), *Die Presse und der Katholik*, Augsburgo 1932, 211-228.

18. Intenta hacer una síntesis O. GROTH, *Die Zeitung*, vol. II, Mannheim - Berlín - Leipzig 1929, 436-438. Aluden a fuentes estadísticas, en la bibliografía proporcionada por M. SCHMOLKE, *Die schlechte Presse*, o.c. 395-416, entre otras, las siguientes obras: K. BRINGMANN, *J. Frizenschaf*, 1888, M. GRÜNDBECK, *F. Hülskamp*, 1875, H. KEITER 1895 y 1913, W. KISKY, K. LÖFFLER, 1924; M. SCHMOLKE, o.c. 372, nota 147, recensiona además las estadísticas de prensa de L. WOERL.

19. «Discurso del Ministro del Reich, Dr. Goebbels, ante la prensa alemana, con ocasión de la proclamación de la ley sobre redactores de periódicos de 4 de octubre de 1933», citado según la impresión de H. SCHMIDT-LEONHARDT - P. GAST, *Das Schriftleitergesetz von 4. Oktober 1933*, Berlín [3]1944, 9-22, aquí p. 14.

gresista. Algunas hojas, como la «Deutsches Volksblatt», fundada en 1848, o el «Badische Beobachter» (Karlsruhe), no hallaron modo de zafarse de la nueva normativa, cada vez más restrictiva, dictada por la política de prensa nazi, de modo que se vieron obligadas a suspender sus publicaciones (1935)[20]. Otros, como «Kölnische Volkszeitung», que justamente en 1932 pudo superar una grave crisis económica que había amenazado su misma existencia, o «Germania», pudieron resistir. Con todo, la línea católica derechista de esta última (muy próxima al primer vicecanciller de Hitler, Franz von Papen) no siempre halló el aplauso del público, de modo que, aunque no fue oprimida en el sentido literal de la palabra, fue abandonada por sus propios lectores, y el 31 de diciembre de 1938 dejó de publicarse[21].

La restante prensa diaria, en su mayoría de escasa difusión, se vio sometida a múltiples procesos de concentración, casi siempre fomentados por las normas nacionalsocialistas. El objetivo consistía en incluir el mayor número posible de publicaciones católicas en alguna de las sociedades editoras manipuladas por el nacionalsocialismo. Se especializaron en temas católicos la Vera-Verlagsanstalt GmbH y la Phönix-GmbH. En principio, existía la obligación de vender una publicación cuando por ejemplo un editor no podía ya seguir siéndolo por haber sido excluido de la organización gremial (obligatoria) de la Cámara de prensa del Reich[22].

Las revistas católicas podían, en cambio, llevar una existencia en cierto modo aparte, en la mencionada Cámara de prensa del Reich, bajo el epígrafe de «Especialidad de prensa católica eclesial». Hasta el año 1936, invocando el concepto concordatario —poco especificado— de «boletines oficiales diocesanos» (como único género de prensa puesta bajo la protección del Concordato del Reich de 1933), pudieron gozar de una relativa protección, sobre cuyo alcance se llegó a un mutuo acuerdo a partir de 1936. Bajo la presión política se elevó tanto el número de títulos como

20. S. KESSEMEIER, *Katholische Publizistik im NS-Staat 1933-1938*, Münster 1973, 18s.

21. Respecto del «Kölnischen Volkszeitung» y de «Germania» cf. los correspondientes artículos de R. KRAMER y de K.M. STIEGLER, en H.D. FISCHER (dir.), *Deutsche Zeitungen des 17. bis 20. Jahrhunderts*, Pullach 1972. La historiografía de la prensa católica en el III Reich ha sido recientemente completada y fundamentada en una base más sólida gracias a la disertación de M. HÜSGEN, *Die Bistumsblätter in Niedersachsen während der nationalsozialistischen Zeit*, Hildesheim 1975.

22. Cf. KESSEMEIER, o.c. 20ss.

el de la tirada (de 9,6 millones en 1933 a 11,4 millones de 1936). Pero en 1936 entraron en vigor una serie de medidas que —ya con anterioridad al bloqueo y posterior racionamiento del papel— hicieron desaparecer casi las tres cuartas partes de los títulos existentes en aquella fecha. Por otra parte, estas mismas medidas hicieron que desde entonces la estructura de la prensa católica de Alemania y Austria adoptara el tipo característico de «boletín del episcopado»: cada diócesis sólo podía publicar un boletín eclesiástico, que debía ser fijado y autorizado por el obispo [23].

La segunda guerra mundial significó una importante cesura también para la prensa católica de otros muchos países de Europa. Con todo, este corte se produjo antes en Alemania y Austria (aquí con un ligero retraso) que en los Países Bajos, Bélgica, Polonia o Francia. En todos ellos, los dos decenios 1920-30 y 1930-40 habían contemplado una cierta estabilidad de la prensa católica, aunque con una tendencia que daba más importancia a la concentración que a la difusión. La Exposición mundial de la prensa católica, celebrada en la ciudad del Vaticano del 12 al 31 de mayo de 1937, con fuerte participación internacional (63 expositores, procedentes de países o grupos de países de todos los continentes), ofrecía, ya bajo las sombras de la catástrofe que se perfilaba en el horizonte, una síntesis de la situación de esta prensa. El volumen informativo [24] no es sólo una de las pocas fuentes generales hoy existentes sobre el estado de la prensa católica en los años treinta, sino que permite además conocer la situación europea: los títulos alemanes ocupan dos apretadas páginas y media (Francia: 34). En ellas figuran algunos títulos históricos, o la tirada del «Germania» (7500), o datos sobre el «Völkische Beobachter», el «SA-Mann» y la «carta sobre la escolarización». Italia y Austria estaban escasamente representadas, pero todavía podían presentar las listas de sus copiosas existencias, aunque el tomo de información no se publicó hasta 1939.

En Austria, el «Reichpost» fundado en 1894 y propugnador de una línea social cristiana, logró imponerse al católico conservador

23. Respecto de la estadística cf., K.A. ALTMEYER, *Katholische Presse unter NS-Diktatur*, Berlín 1962, 79 y 94-98. Para la situación real de los boletines eclesiásticos (¿uno o varios para cada diócesis?) cf. M. HÜSGEN, o.c. 120-123.

24. Istituto Cattolico per la Stampa, *La Stampa Cattolica nel Mondo*, Milán 1939.

«Vaterland» (1860-1911). El «Reichpost» siguió siendo, también después de la primera guerra mundial, el portavoz más influyente de la opinión católica. Admitía el Estado corporativo, era antimarxista, pero también se mostraba muy crítico frente a los proyectos del *Anschluss* o anexión de Austria, cuya violenta implantación en 1938 supuso a la vez el fin del periódico, dirigido desde 1902 por Friedrich Funder[25]. La prensa católica de las regiones austríacas pudo apoyarse en las asociaciones de la prensa católica que habían ido surgiendo, un poco por doquier, a finales del siglo XIX. Su tradición demostró poseer tan fortaleza, también una vez finalizada la segunda guerra mundial, que las casas editoras surgidas de su ámbito, en general de mediana importancia, constituyeron la base tanto de los nuevos boletines eclesiásticos como de los periódicos que apoyaron al partido popular austríaco, de orientación cristiana.

Después de 1945 no pudo restablecerse en Viena un punto de enlace con la tradición de la prensa diaria católica representada por el «Reichpost». El semanario «Die Furche» se entendía a sí mismo como un portavoz de la tradición y, junto con el «Volksbote» de Innsbruck (desde 1973) representa el tipo de semanario destinado a los intelectuales católicos. La pionera revista cultural «Wort und Wahrheit», fundada en 1946, dejó de publicarse en 1973.

Se remontan en el tiempo a la misma época en que el *Kulturkampf* provocó el nacimiento de las hojas católicas algunos de los órganos más importantes de la prensa católica de Suiza: «La Liberté» (Friburgo) y «Vaterland» (Lucerna) fueron fundados en 1871, «Basler Volksblatt» en 1872 y «Die Otschweiz» (St. Gallen) en 1874. «La población católica parece haber percibido la necesidad de algunas hojas locales a través de las cuales poder identificarse consigo misma y con las asociaciones político-religiosas, que aportaron una contribución esencial a la definición de su identidad en el seno de la sociedad suiza»[26]. La más reciente fun-

---

25. F. FUNDER, *Vom Gestern ins Heute*, Viena 1952. Cf. también R. BARTA, *Katholische Pressearbeit in Österreich*, en K. RICHTER (dir.), *Katholische Presse in Europa*, Osnabrück 1969, 43-62.

26. F.P. SCHALLER, *Notstand im christlichen Pressewesen*, Einsiedeln y Zurich 1974, 154s. Para la situación en Suiza, cf. también C. HOLENSTEIN, *Katholische Presse in der Schweiz*, en K. RICHTER, o.c. 63-70; además E. FEHR, *Schweiz: Katholische Presse in der Krise*, en CS 8 (1975) 150-152.

dación, «Neue Zürcher Nachrichten» (desde 1896 como órgano de una asociación, desde 1904 como publicación diaria), no intentó hacer la competencia al «Neue Zürcher Zeitung», pero llegó a ser el más famoso de los periódicos católicos de una gran ciudad suiza, mientras que «Vaterland», en su calidad de «órgano central conservador de la Suiza alemana» se ha mantenido hasta nuestros días no sólo como configurador de la opinión, sino también como elemento estabilizador en el ámbito de la economía. También la prensa suiza intentó consolidar su existencia mediante el recurso de la concentración. Esta tendencia ha desembocado recientemente en una intensa cooperación con los poco activos polos de «Vaterland» y «Ostschweiz» y ha provocado incluso algunas modificaciones en la publicación de revistas.

La actividad de los publicistas católicos ingleses se ha dejado sentir sólo en la fundación de algunas importantes revistas: «The Tablet» (fundado en 1840), «The Universe» (1860), «Catholic Herald» (1884) y la revista «The Month», fundada en 1864 por los jesuitas, se remontan a venerables tradiciones.

Francia en cambio se cuenta, tanto en la actualidad como en el pasado, entre los países dotados de más destacada prensa católica. Las numerosas y conflictivas actividades publicitarias del siglo XIX[27] hallaron un punto final culminante en la fundación de la Maison de la Bonne Presse, llevada a cabo por los asuncionistas y más en concreto por Vincent de Paul Bailly. Este centro de publicidad católica de la parisina Rue Bayard, que se dio, programáticamente, como nombre de firma, la «Buena prensa», surgió de la fundación de dos periódicos que luego fueron durante decenios las voces esenciales de las publicaciones católicas francesas: en 1872-73 inició Bailly sus actividades con «Le Pèlerin», fundado originariamente por órgano mensual del Conseil Général des Pèlerinages, pero que en 1877 fue transformado en una revista popular ilustrada para, poco más tarde, superar los 100 000 ejemplares de tirada. En 1880 se le añadió una revista mensual, bajo el título de «La Croix». Transformada en 1883 en publicación diaria, «La Croix» evolucionó hasta convertirse en el «quo-

27. Cf. MHI VII, 621ss.

tidien catholique par excellence»[28]. Aunque en su fase de fundación, «La Croix» fue similar a «Germania» o a «Vaterland» de Lucerna, muy pronto consiguió excelentes resultados también en el aspecto cuantitativo. En sus primeros decenios conservó su carácter popular, ya en la primera década de su existencia alcanzó tiradas de más de 100 000 ejemplares, llegó, poco antes de la primera guerra mundial (1912), a los 185 000 y batió sus propias marcas en 1937, con una tirada (no controlada) de 300 000. Son cifras a las que nunca pudo ni siquiera aspirar la prensa católica de Alemania. Durante la segunda guerra mundial, «La Croix» se trasladó primero a Burdeos y luego a Limoges. El hecho de que el 21 de junio de 1944 interrumpiera su publicación, obligó al periódico a recorrer de nuevo, tras la liberación de Francia, el proceso de su readmisión, lo que empeoró las condiciones de relanzamiento. La tirada de la postguerra osciló en torno a los 100 000 ejemplares. La anexión en 1959 de «La Croix du Nord» (Lille), fundada en 1889, permitió aumentar este número. El interés despertado por el concilio Vaticano II le proporcionó un nuevo auge (hasta cerca de 140 000 ejemplares). Con todo, la publicación, que se entendía a sí misma y quería respetar las normas de un *journal d'opinión* y, al mismo tiempo, de un *journal d'information,* no pudo conservar aquel temporal aumento de tirada. La edición de «La Croix du Nord» se redujo, a partir de 1968, a una presencia semanal.

La prensa diaria católica francesa descendió, entre 1958 y 1964, de nueve a cuatro publicaciones (de ellas, sólo «La Croix» de cierta importancia). Las revistas, en cambio, pudieron seguir viviendo de la rica y variada multiplicidad que habían alcanzado durante el siglo XIX y el primer tercio del siglo XX. A mediados de los años 60, y prescindiendo de las hojas parroquiales, se estimaba en cerca de mil el número de estas publicaciones[29].

Además de la Bonne Presse, las editoras más importantes son la Union des Oeuvres Catholiques de France (fundada en 1871) y (desde 1945) la de la revista ilustrada «La Vie (Catholique Illus-

---

28. J. y PH. GODFRIN, *Une Centrale de la Presse Catholique, La Maison de la Bonne Presse et ses Publications,* París 1965, 134.

29. Ch. EHLINGER, *Katholische Presse in Frankreich,* en K. RICHTER, o.c. 95-115; cf. también G. HOURDIN, *La Presse Catholique,* París 1957.

trée)» que, junto con «Le Pèlerin (du 20e Siècle)» alcanzó, a mediados de los años sesenta, una tirada de cerca de medio millón de ejemplares. Tuvo también una sólida representación la prensa dominical, inserta en la cadena de las diversas ediciones de la «Croix-Dimanche» (difundida en 1964 en 15 departamentos), que inició sus actividades en 1889, bajo el título de «La Croix du Dimanche» (suplemento político del «Pèlerin»).

Los editores católicos dedicaron, desde fechas muy tempranas, una particular atención a la prensa infantil y juvenil. Algunos títulos como «Nade» (1914) o «Reccord» (precursor de «L'Écho du Noël», 1906), se remontan a antes de la primera guerra mundial. Durante bastante tiempo la tónica consistió en un elevado número de títulos de reducida tirada. También se prolongó durante mucho tiempo la prensa semanal suprarregional dirigida a los intelectuales que, de modo similar al de los medios de difusión de Alemania, proporcionaron una formación auxiliar: «La France Catholique» (fundada en 1925) fue conceptuada como conservadora, mientras que «Temoignage Chrétien» (1941) pasaba por ser progresista. La tirada de ambas publicaciones oscilaba en torno a los 50 000 ejemplares (en 1968).

En general, la prensa católica evolucionó con notable independencia respecto de la Iglesia oficial. «La prensa católica... independiente desde el punto de vista estructural...» (Ehlinger), se articuló, a partir de 1951-52, en dos grandes grupos, la Association Nationale des Périodiques Catholiques de Province (ANPCP) y el Centre National Catholique de Presse (CNPC). «La inscripción de una revista o de un periódico en una de estas asociaciones se considera clara señal de su pertenencia a las publicaciones de la prensa católica» [30].

Respecto de España, «no sería falso afirmar que todos los periódicos hoy... publicados se consideran a sí mismos en cierto modo católicos. Pero no todos tienen derecho a esta calificación» [31]. Al final de la guerra civil, el problema de la prensa católica consistía en encuadrarse en un régimen oficialmente amigo de la Igle-

30. EHLINGER, o c 111

31. A. MONTERO, *Kirche, Katholiken und Presse in Spanien*, en K. RICHTER, o.c. 116-142, aquí 122.

sia, en un sistema que no respondía a los esquemas de las libertades democráticas, pero de tal modo que pudiera volver a presentar su perfil específicamente católico. La ley de prensa de 22 de abril de 1938 concedía escasa capacidad de maniobra en este sentido. La nueva ley de prensa, más generosa, de 18 de marzo de 1966, fue modificada en 1968 en sentido restrictivo. El perfil católico se buscó por tres caminos: 1.° en la prensa diaria, a través de la colaboración en grupos, de los que la Editorial Católica y la cadena de periódicos del Opus Dei consiguieron escalar el segundo y, respectivamente, el tercer puesto, a continuación de la Cadena del Movimiento. La Editorial Católica lanzó con «Ya» (Madrid, fundado en 1935, tirada de 1968: 140 000 ejemplares) uno de los tres grandes periódicos del país; 2.° en las revistas, con una oposición más o menos abierta frente al régimen que, en algunos casos (como el de «Signo» en 1967), pusieron en peligro su misma existencia; 3.° cultivando la formación profesional de los periodistas, a la que los grupos católicos prestaron un especial interés. La Facultad de Ciencias de la Información, fundada en 1958, como facultad especial de periodismo, en el marco de la universidad (del Opus Dei) de Navarra, en Pamplona, no sólo gozó de fama internacional, sino que fue oficialmente reconocida por el Estado y marcó, además, la pauta de otras instituciones similares[32].

La evolución de la prensa católica de Italia estuvo condicionada, hasta bien entrado el siglo XX, por los enfrentamientos entre el Estado italiano y el pontificio. En razón de esta circunstancia, la prensa nacional, de cariz liberal, pudo contar durante largos decenios con la seguridad de marchar de acuerdo con la opinión pública. En cambio, la prensa católica tuvo que situarse, desde sus comienzos, en posiciones defensivas en el terreno político, a pesar de moverse en el marco de un país totalmente católico. «L'Osservatore Romano» inició su publicación el 1.° de julio de 1861, como «giornale politico-morale». Aunque publicado bajo el control y con la ayuda del Ministerio del Interior de los Estados de la Iglesia, apareció al principio como un peródico político cuasi privado (junto al oficial «Giornale di Roma», 1849-1870) y, desde luego,

32. Cf. J. LIMINSKI, *Journalistenausbildung an der katholischen Universität von Navarra in Pamplona*, en CS 8 (1975) 153-164

en aquella etapa no podía aplicársele la afirmación de Montini: «Non per nulla, come si dice, è "il giornale del papa".» La finalidad de la nueva publicación era defensiva: «desenmascarar las calumnias y, como se añadió más tarde, refutar cuanto se dice contra Roma y el romano pontífice»[33]. En el período que corre entre 1780 y 1929, «L'Osservatore Romano» se publicó como un periódico político más, entre los restantes periódicos romanos, pero tuvo un peculiar desarrollo, como se decía en el número 1, del 4-5 de noviembre de 1929, que consignaba como lugar de publicación la Città del Vaticano: «En el pontificado de León XIII, "L'Osservatore Romano" fue adquiriendo cada vez más claramente el carácter de un órgano de la Santa Sede...»[34]

En los 15 años siguientes también «L'Osservatore» tuvo que hacer frente, al igual que el resto de la prensa católica de Italia, a una difícil situación. Con todo, los ataques directos no se produjeron hasta después de la participación activa de Italia en la segunda guerra mundial. A las ocasionales prohibiciones de difusión en Italia («El periódico católico de la Ciudad del Vaticano tiene ahora [comienzos de 1940] demasiados lectores, que deben ser atentamente vigilados»[35]), se añadió, el 13 de junio de 1940, la orden de interrumpir la costumbre del periódico de publicar los partes de guerra de las potencias en conflicto. Aun así, durante los años de lucha armada la tirada superó probablemente los 300 000 ejemplares.

Después de la segunda guerra mundial, «L'Osservatore Romano» evolucionó en el sentido de «ser publicación oficial respecto de las noticias procedentes del Vaticano y órgano oficioso respecto del resto»[36]. Esta posición provocó juicios encontrados sobre el periódico. Así, por ejemplo, «The Times» le apostrofaba como perteneciente a «la prensa profana»[37] mientras que, por el lado contrario, muchos periodistas católicos le criticaba por las múltiples dependencias de sus redactores y por un trabajo que se

33. D. HANSCHE, *Zur Geschichte des «L'osservatore romano»*, en CS 3 (1970) 13-23 y 99-109, aquí 13s (Hansche ofrece también la bibliografía correspondiente a la historia de «L'osservatore»).

34. Cf. HANSCHE, o.c. 100.

35. Cit. por HANSCHE, o.c. 101.

36. I. WEISS, *Il potere di carta. El giornalismo ieri ed oggi*, Turín 1965, 107, cit. según Hansche, o.c. 103.

37. Cf. H.D. FISCHER, *Die grossen Zeitungen*, Munich 1966, 294.

ajustaba escasamente a las normas de la labor periodística. A pesar de la reducida tirada de la edición original (unos 70 000 ejemplares), es muy notable su difusión internacional. Además de la publicación hermana ilustrada «L'Osservatore della Domenica» (semanal desde 1934), existe, desde 1951, una edición semanal en castellano publicada en Buenos Aires. Hay también, desde 1948, una *edizione settimanale italiana*, una francesa desde 1949, una inglesa desde 1968, una castellana desde 1969 publicada en España, una portuguesa desde 1970 y una alemana desde 1971 [38].

Por lo demás, después de la segunda guerra mundial, la prensa católica italiana, al igual que la de otros países de Europa occidental, se vio sometida a una creciente presión concentradora [39]. De entre sus no muy numerosas publicaciones diarias [40], en diciembre de 1968 «L'Avvenire d'Italia» de Bolonia (fundado en 1896 y cargado de una rica tradición), se fusionó con «L'Italia» de Milán (fundado en 1912), bajo el nuevo título de «Avvenire». Las causas no fueron sólo de tipo económico, porque también influyó la actitud excesivamente progresista del diario boloñés. A partir del año 1931 comenzó a publicarse también en Italia una revista amena que, aunque casi inadvertida al principio en el extranjero, es probablemente la publicación católica que más altas tiradas ha conocido en todo el mundo: la «Famiglia Cristiana». La fundadora, propietaria y editora fue la comunidad religiosa Pia Società San Paolo, que ha contraído excepcionales méritos, a nivel internacional, en el ámbito de las publicaciones católicas. Gracias a un sistema de distribución parroquial perfectamente organizado, lo que comenzó siendo una sencilla hoja dominical, evolucionó hasta convertirse en una revista familiar ilustrada que, en su edición conmemorativa del 40 aniversario de su existencia, lanzó una edición de dos millones de ejemplares [41]. Comparada

---

38. E. Bordfeld, *Der «L'osservatore romano» — Wochenausgabe in deutscher Sprache*, en CS 7 (1974) 155-159; también G. Deussen, *Der deutschsprachige «L'osservatore romano» — überflüssig?*, en CS 5 (1972) 343-345.

39. Cf. D. Hansche, *Krise und Ende des «L'Avvenire d'Italia»*, en CS 3 (1970) 348-351.

40. Cf. el «Annuario» de 1970 de la Unione Cattolica Stampa Italiana (UCSI), Roma 1970, P. VI: La stampa cattolica in Italia, 491-556. Ofrece reciente información sobre la prensa católica en Italia el comunicado n.º 2094 del servicio de información KNA, n.º 40/1976, de 30-9-1976, p. 4: *Italiens Kirchenpresse: eine aufschlussreiche Statistik*.

41. E. Bordfeld, *40 Jahre «Famiglia Cristiana»*, en CS 4 (1971) 126-128.

con estos logros, la prensa semanal diocesana está, a pesar de su elevado número de títulos (más de 100), poco desarrollada. La Federazione Italiana Settimanali Cattolici (FISC) ha constituido un grupo propio en el seno de la Unione Cattolica Stampa Italiana (UCSI).

La disolución de las asociaciones de publicistas católicos parece, por el contrario, haber llegado a un giro decisivo justamente en el país que podría describirse, desde el punto de vista sociológico y sociohistórico, como el más ambicioso campo de investigación histórica de la prensa católica: los Países Bajos. Las asociaciones Katholieke Nederlandse Dagbladpers y Katholieke Nederlandse Journalisten-Kring, reestablecidas ambas, siguiendo los deseos del episcopado, en 1945 y 1946 respectivamente, pusieron fin a sus actividades en 1968-1969. Tanto los periodistas católicos como su público se sintieron cansados, lo más tarde a partir del concilio Vaticano II, del afianzamiento confesional como forma de expresión del pluralismo en los Países Bajos[42]. En el conjunto de la prensa diaria católica apologética y combativa, que había venido demostrando una fortaleza relativamente considerable desde el siglo XIX (en 1937 eran 32 los periódicos católicos, de un total de 79), el periódico dotado de mayor vitalidad fue «De Volkskrant» de Amsterdam. Después de la guerra, la publicación se presentó como «journal d'information» de orientación política católica, con claros acentos progresistas en el ámbito social y sin acentuar, por lo demás, de forma especial, su carácter católico. La tirada aumentó de 150 000 ejemplares en 1947 a 206 000 en 1974. También la prensa local de orientación católica experimentó notables aumentos en sus tiradas. En cambio, otros órganos que habían representado en los años 1920 y 1930 al afianzado catolicismo holandés, como «De Maasbode» (1868-1959) o «Het Centrum» (1884-1960), se fusionaron o simplemente desaparecieron. También el gran representante de la tradición de la prensa católica, «De Tijd» (1854-1974), se encaminaba lentamente a su fin, después de la segunda guerra mundial, a pesar de que había asumido, a ciencia y conciencia, la función de foro entre

---

42. G.W. MARSMAN, *De Katholieke Dagbladpers in sociologisch perspectief*, Assen 1967; id., *Katholische Presse in den Niederlanden*, en K. RICHTER, o.c. 71-81.

los diversos frentes católicos[43]. En conjunto, la participación de la prensa que al menos se daba la mano con las tradiciones católicas fue, en los Países Bajos, muy elevada.

Otro tanto cabe decir respecto del país vecino, Bélgica, cuyos católicos consiguieron ya en fechas anteriores una posición política y publicística estable. La escisión en una orientación conservadora y otra cristianodemócrata, iniciada poco antes del final del siglo, tuvo muchos parecidos con la evolución de la prensa católica austríaca. Entre las grandes publicaciones de Bélgica, pudieron conservar buenas posiciones «La Libre Bélgique», (en francés, desde 1883) y «De Standaard» (en flamenco, desde 1914). Sus tiradas ascendían, en 1968, a 170 000 y 290 000 ejemplares respectivamente[44].

Es singular, y en cierto modo comparable a «L'Osservatore Romano», la función que desempeña en el pequeño Estado del Benelux el «Luxemburger Wort»: se trata del periódico de mayor tirada del país, con una tradición ininterrumpida desde 1848 y una tirada estable (73 000)[45].

En resumen, mientras que en la mayoría de los países europeos dignos de mención en el contexto de la prensa católica, los diarios católicos pudieron mantener, dentro de ciertos límites, sus antiguas posiciones también después de la segunda guerra mundial, aquel acontecimiento significó, *cum grano salis*, el fin de la prensa católica en Alemania (y en aquellos otros países que pasaron a integrar el bloque socialista, incluida la católica Polonia). La política de permisos seguida por las potencias ocupantes aliadas y la fundación de la Christlich-Demokratische Union —que, a ciencia y conciencia, actuaba a un nivel supraconfesional— dificultaron las reapariciones o las nuevas fundaciones[46]. Sólo se otorgó el oportuno permiso a un periódico que continuaba la tradición católica de la época de Weimar: el «Augsburger Tagespost»

43. J. Hemels, *Katholische Presse in den Niederlanden*, en CS 8 (1975), parte I: p. 1-22. parte II: p. 123-146. Para Escandinavia, cf. J. Berg, *Skandinavien: Die katholische Presse*, en «UCIP Informations», n.º 4, Ginebra 1976, 8s.

44. L. Boone, *Situation und Zukunftstendenzen der katholischen Prese in Belgien*, en K. Richter, o.c. 95-115.

45. J. Galamur, *Luxemburger Wort*, en «Journalistes Catholiques», 21, Ginebra 1973, número doble especial, 33-35.

46. Sobre este tema M. Schmolke, *Die schlechte Presse*, o.c. 268.

(28 de agosto de 1948), dirigido por Johann Wilhelm Naumann. De él surgió el «Deutsche Tagespost», que se mantuvo dentro de una línea católica estrictamente confesional. Aunque tenía carácter suprarregional, su tirada era muy restringida (unos 30 000 ejemplares). Cuando, tras la supresión de la necesidad de contar con un permiso (septiembre de 1949), los «antiguos editores» se esforzaron por conservar los títulos tradicionales o por resucitar los ya desaparecidos, hubo algunas editoriales católicas que decidieron seguir el mismo camino. Con todo, la mayoría de estas fundaciones desaparecieron del mercado, entre ellas también el «Deutsche Volksblatt» (Stuttgart 1848, con la interrupción de la época nazi, hasta 1965), el «Badische Volkszeitung» (Karlsruhe, cerrado en 1969), el «Bamberger Volksblatt» (cerrado en 1969), el «Trierer Landeszeitung»-«Saarbrücker Landeszeitung» (cerrado en 1972).

Reaparecieron con rapidez y estabilidad (y en parte fueron de nueva fundación) 22 boletines diocesanos en las zonas occidentales y dos («St. Hedwigsblatt», Berlín oriental, «Tag des Herrn», Leipzig) en la zona de ocupación soviética. Junto a ellos, surgió también (en el Oeste) una rica y pluriforme prensa asociativa, juvenil y de órdenes religiosas. Las casas editoras y las redacciones se unieron en 1949 para formar la Arbeitsgemeinschaft Katholische Presse e. V. (antes Arbeitsgemeinschaft Kirchliche Presse; AKP), mientras que los publicistas católicos de todos los medios de comunicación formaron, en 1948, la Gesellschaft Katholischer Publizisten Deutschlands e. V.). Las revistas amenas tuvieron un modesto desarrollo y las culturales se vieron arrastradas — con la única excepción de «Stimmen der Zeit» — por la resaca de la desconfesionalización («Werkhefte», «Frankfurter Hefte», «[Neues] Hochland»); los seminarios políticos, en fin, contaban con un grupo de destinatarios insuficiente y no pudieron superar la barrera de la tirada de ejemplares necesaria para asegurar su existencia. Incluso la tirada estabilizada durante muchos años (en torno a los 50 000 y 60 000 ejemplares) del «Rheinischen Merkur» (Colonia - Coblenza, fundado en 1946), considerado como cercano a los intereses católicos y de la CDU, aunque de hecho independiente tanto en el ámbito político como en el editorial, no pudo hacer frente a los crecientes costes de producción necesarios para

mantener su independencia económica; desde 1974, la publicación pasó a ser propiedad mayoritaria de la Iglesia. El «Echo der Zeit», de ambiciosas metas políticas pero con menos éxito que el anterior (Recklinghausen, 1952, surgido del «Katholischen Beobachter» de Colonia), suspendió su publicación en 1968, en favor de un ambicioso experimento acometido por la Iglesia católica en la república federal de Alemania después de la segunda guerra mundial: en 1968, y tras casi tres años de trabajos preparatorios, apareció el semanario «Publik» (Francfort del Meno). A tenor de su programa, elaborado tras un prolijo contraste de opiniones, la publicación estaría llamada a ser portavoz del sentir del catolicismo alemán, al mismo tiempo que foro de las diversas y encontradas corrientes de opinión que habían surgido precisamente después del concilio. Como este planteamiento no consiguió un número elevado y estable de suscriptores, la publicación tuvo que suspenderse en el otoño de 1971, tras haber experimentado pérdidas por valor de (al menos) 30 millones de marcos [47]. Para entonces, la prensa católica había dejado muy atrás la cota máxima alcanzada en la evolución de la postguerra: en el año 1963 se hablaba (aunque sin base comprobada) de 400 títulos y una tirada total de 16 millones de ejemplares. Las 22 hojas diocesanas (en 1963, edición total de 2,44 millones) fueron reduciendo año tras año, y con escasas excepciones, la cota de sus lectores (en 1974, apenas se rozaba el límite de los 2 millones) [48]. También perdió público la prensa juvenil católica [49]. Mientras que en la primera fase postconciliar predominaba la impresión de que la Iglesia saldría espiritualmente fortalecida, el retroceso del potencial de la prensa escrita comenzó a ser fuente de preocupaciones [50].

---

47. M. SCHMOLKE (dir.), *Publik — Episode oder Lehrstück?*, Paderborn 1974. Sobre los aspectos económicos de las editoriales, cf. U. NUSSBERGER, *Publik als Testfall verlagswirtschaftlicher Planung*, en CS 9 (1976) 126-142.

48. F. OERTEL, *Dialogforum Kirchenpresse*, Limburgo/L. 1972.

49. J. HOEREN, *Die katholische Jugendpresse 1945-1970*, Münster 1974, edición agotada, Deutsches Institut für wissenschaftliche Pädagogik: «D.I.P.—Information», n.º 8. Para el desarrollo de la prensa católica juvenil en Austria: H. PÜRER, *Kirchliche Jungendpublizistik in Österreich*, en CS 7 (1974) 137-152.

50. Una similar tendencia negativa se perfila también en la prensa católica de Estados Unidos y de Canadá, aunque su historia no se ha investigado hasta tal punto que permita una comparación global con el nivel europeo. El número de revistas y publicaciones, extraordinariamente abundante y en parte orientadas a los intereses dioce-

Son muy escasos los datos filtrados sobre la situación de la prensa católica en la república democrática de Alemania y en sus vecinos orientales durante todo el período de la postguerra. En la RDA quedó reducida a las ya dos mencionadas hojas diocesanas y a las publicaciones, no periódicas, de la editorial St.-Benno de Leipzig. La publicación checa «Katoliche Noviny», editada en checo y en eslovaco, ha sido considerada siempre como afín al movimiento sacerdotal *Pacem in terris*, favorable al régimen comunista. En Polonia, la publicación semanal «Tygodnik Powszechny» (Cracovia, fundada en 1945), enmarcada en el grupo Znak (y, junto con ella, algunas hojas diocesanas, así como la revista mensual «Wiez» de Varsovia) pudieron conservar una independencia relativa, en abierta competencia con el grupo Pax y su órgano «Slowo Powszechne». En la Yugoslavia socialista, conoció una sorprendente expansión la revista «Glas Concila», fundada en 1962, con ocasión del concilio Vaticano II. Pero sus 180 000 ejemplares de tirada provocaron una vigilancia especialmente rigurosa por parte de las autoridades políticas, cuyo resultado han sido numerosas suspensiones e incautaciones.

Agencias católicas de noticias

Ya antes de finales del pasado siglo se advirtió bien la necesidad de que la prensa católica contara con el auxilio de instituciones que le suministraran información específica, es decir, la necesidad de agencias de prensa o agencias de noticias especializadas en la temática católica. Del sentimiento de esta necesidad surgió en Alemania la fundación (1879) —con fines político-católicos— Centrums-Parlaments-Correspondenz (CPC), que no se debió a la iniciativa del partido del Zentrum, sino de la Augusti-

sanos ofrece, en conjunto, los más elevados índices de tirada dentro de la prensa católica mundial. Con todo, estas tiradas descendieron de 27,7 millones de ejemplares en el año 1967 a 22,7 millones en 1973. De los más de 400 títulos, cerca de 120 corresponden a hojas diocesanas. La revista de los jesuitas «America» (Nueva York, fundada en 1909) es posiblemente la publicación más conocida, tanto a nivel nacional como internacional. La asociación de los publicistas católicos de Norteamérica, la Catholic Press Association (CPA) colabora, en el ámbito internacional, con la alemana AKP. Alusiones a la crisis en P. Jordan, *«NC News Services» in der Krise der katholischen USA-Presse*, en CS 3 (1970) 257-262.

nusverein zur Pflege der Katholischen Presse. Esta fundación y las instituciones que le siguieron (CPC-GmbH, ZPK-GmbH) suministraron, más mal que bien, información sobre las actividades parlamentarias del Zentrum, hasta la disolución del ZPK el año 1922 [51]. Las agencias de prensa católica en sentido estricto no surgieron hasta la primera guerra mundial. En 1917 se fundó en Friburgo de Suiza la KIPA (Katholische Internationale Presse-Agentur) y el mismo año, en Washington, la norteamericana NC-News-Service. En realidad, esta última surgió de la sección de prensa de la National Catholic War Council (fundada también en 1917, que mudó su nombre más tarde en el de National Welfare Conference y hoy United States Catholic Conference) [52]. La tercera gran agencia (medida en términos católicos), es la KNA (Katholische Nachrichtenagentur, Bonn - Munich), surgida en 1952 de la fusión de sus predecesores KND y CND [53]. Junto a su servicio actual, ha desarrollado toda una gama de servicios especiales, dispone de corresponsales en Europa y ultramar y fue una de las grandes fuerzas impulsoras de la colaboración entre las agencias de noticias católicas iniciada en Roma con ocasión del concilio Vaticano II. Esta colaboración ha encontrado una sólida cristalización en la Unión Internacional de agencias de noticias católicas, en la que KNA, KIPA, Kathpress (Austria), CIP (Bélgica) y KNP (Países Bajos) [54] llevan a cabo una redacción común bajo la denominación de CIC (Centrum Informationis Catholicum). Durante largo tiempo se consideró también como agencia oficiosa romana el International Fides Service [55], fundado en 1927, en conexión con Propaganda Fide. Con todo, esta agencia fue perdiendo importancia, desde que, a partir del concilio Vaticano II, el trabajo de prensa del Vaticano se concentró e intensificó en la Sala Stampa.

El año 1936 había agencias católicas o institucionales simila-

51. M. Bornefeld-Ettmann, *Die Centrums-Parlaments-Correspondenz* (CPC), en CS 1 (1968) 318-325.

52. P. Jordan, *«NC-News-Service» in der Krise der katholischen USA-Presse*, en CS 3 (1970) 257-262.

53. Katholische Nachrichten-Agentur, *De instrumentis informationis*, Bonn ²1972.

54. La KNP tuvo que poner fin a sus actividades en 1973. Cf. F. Oudejans, *Geschichte und Ende des «Katholiek Nederlands Persbureau» (KNP)*, en CS 6 (1973) 144-151.

55. J.J. Considine, *Die Gründung des internationalen Fides - Dienstes*, en CS 5 (1972) 53-56.

res en 16 países y en 1971 eran ya 21[56]. Con todo —como se ve, por ejemplo, en el caso de KNP— su eficiencia no es satisfactoria en relación a sus costes y su existencia está amenazada, sobre todo en los países del tercer mundo (por ejemplo, DIA, del Zaire; CNI, de la India).

LA RADIO Y LA TELEVISIÓN
CONDICIONAMIENTO COMERCIAL Y CONTROLES PÚBLICOS

Desde que la radio se convirtió, a partir de 1922, en un medio de comunicación colectiva, se han configurado tres formas de organización: la radiodifusión como empresa estatal, la radiodifusión como institución de derecho público y la radiodifusión como empresa económica privada que vende parte de su tiempo de emisión a terceros y que obtiene de esta venta no sólo medios para cubrir sus gastos sino también superávits. Las dos primeras formas se apoyan (básicamente) en asignaciones presupuestarias y se distinguen por la característica de estar sujetas a los controles públicos, ya sea directamente a través del Estado o mediante instituciones sociales especiales de control, por ejemplo, en Alemania, los consejos de radiodifusión y en Austria el Kuratorium o Consejo de Administración de la radiodifusión austríaca.

De acuerdo con los diferentes estatutos de la radiodifusión vigentes en cada país, han sido también diferentes las oportunidades que se han ofrecido a la Iglesia para participar, o al menos para influir, en las actividades de este poderoso medio de comunicación. Sólo en los sistemas de radiodifusión estatal de los países radicalmente hostiles a la Iglesia le ha sido del todo imposible aportar su colaboración.

Es tarea imposible, dada la brevedad del espacio, pretender describir la evolución total y establecer una comparación internacional de la radiodifusión. En general, puede decirse que la Iglesia ha utilizado todo tipo de oportunidades en este campo, pero que a menudo no ha sabido explotarlas a fondo. El modelo de economía privada ofrece, en aquellos países en que se prac-

56. Para 1936: *La Stampa Cattolica nel Mondo,* o.c. 36. Para 1971, «Journalistes Catholiques» 19 (París 1971), n.º 56-57, p. 9.

tica, es decir, sobre todo en los Estados Unidos y en los países de Iberoamérica y Asia, insertos en el área de influencia norteamericana, dos posibilidades: *a)* comprar un tiempo de emisión para emisiones eclesiales (practicada por ejemplo en EE.UU. y Japón); *b)* crear sus propios centros emisores, ya que los países mencionados bajo este esquema suelen mostrarse más bien liberales en la concesión de permisos para tales centros. Este segundo camino ha sido el recorrido concretamente, y con notable éxito, por el protestantismo internacional. Así nacieron, por ejemplo La voz de los Andes en Quito (ya en 1931), la Voz del evangelio (Radio Voice of the Gospel, en 1936, en Addis Abeba), la Far East Broadcasting Company (fundada en 1945, con sede en Whittier, California, y sede principal, en Asia, desde 1948, en Manila) y la Trans World Radio (Monte Carlo, fundada en 1954 como Voice of Tanger), que desde 1959 tiene un centro alemán en Wetzlar, bajo el nombre de Evangeliumsrundfunk[57].

Una importancia comparable a los mencionados centros han tenido, en el campo católico, la empresa Radio Veritas, fundada en Manila - Quezón City, con aportación alemana. Antes de poder iniciar sus actividades, en 1968, tuvo que superar múltiples dificultades de partida. También tiene su sede en Filipinas (Manila) la Federation of Catholic Broadcasters. En países con sistemas de radiodifusión de derecho público (o similar), la Iglesia participa de una parte en los controles sociales de los centros emisores, en el marco de las posibilidades legales, por ejemplo a través de los consejos de radiodifusión, para fijar los criterios de las emisiones que rozan su propio campo de actividad (respecto, por citar un caso, de las retransmisiones de actos litúrgicos) y por colaborar, aconsejando o determinando, en las emisiones de los programas en que se abordan temas eclesiásticos o religiosos. Estas competencias están perfectamente definidas, por ejemplo, en la república federal de Alemania, donde en los primeros años sub-

---

57. K.H. Hochwald, *Trans World Radio und Evangeliums-Rundfunk*, en CS 2 (1969) 56-58. Ch. Jahn, *Frequenzen der guten Nachricht. Rundfunksender «Stimme des Evangeliums» Addis Abeba*, Erlanga 1973; G.H. Ledyard, *Sky Waves. The Incredible Far East Broadcasting Company*, Chicago 1963. Una síntesis en J. Schmidt, *Massenmedien als Instrumente der Mission. Missionsrundfunk als Beispiel*, tesis, Heidelberg 1974. Es nuevo el intento de poner en marcha una televisión católica diocesana realizada en Chicago, cf. F.J. Eilers, *ctn-Diözesan-Fernsehen in Chicago*, en CS 9 (1976) 39-41.

siguientes a la segunda guerra mundial fracasó el proyecto de una emisora de Bamberg específicamente cristiana [58], y en Austria. En los Países Bajos, en pleno «afianzamiento», se desarrolló una forma muy peculiar del sistema de radiodifusión siguiendo el principio ideológico. La responsabilidad global recae sobre la Nederlandse Omroep Stichting, pero los programas son fijados por varias empresas, cada una de ellas guiadas por su propia ideología, cuya fuerza y posición depende del número de miembros que siguen sus principios. Desde el año 1925, la sección correspondiente a los católicos es elaborada por la Katholieke Radio Omroep (KRO, Hilversum) [59]. Mientras los observadores extranjeros consideran a menudo el sistema holandés como la realización ideal de una radiodifusión pluralista, entre los propios holandeses son numerosas las opiniones críticas.

El año 1931 erigió la Santa Sede su propio centro emisor de radiodifusión, bajo el nombre de Radio Vaticano. Al principio trabajó con muy modestos medios técnicos. Pero tras la construcción (1952-1957) de nuevas instalaciones en una zona situada fuera de la Ciudad del Vaticano (Sta. Maria en Galeria, 25 km al norte de Roma), la radio pontificia emite a todo el mundo, en 30 lenguas, en onda media, corta y ultracorta [60].

LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN SOCIAL DE LA IGLESIA EN EL TERCER MUNDO

En numerosos países del tercer mundo, el sistema de medios de comunicación colectiva de la Iglesia se apoya sobre la base del trabajo misionero de la época colonial. En este sentido, se advierten dos distintos centros de gravedad: en algunos países de Asia, pero sobre todo de África, el trabajo de prensa cristiana se inició en fechas recientes. En cambio, en Iberoamérica se des-

58. Cf. M. SCHMOLKE, *Die schlechte Presse*, o.c. 272s.
59. J. HEMELS, *Der katholische Rundfunk im niederländischen Rundfunksystem*, en CS 8 (1975) 213-229.
60. E. SCHMITZ, *Sender des Friedens*, en K. BECKER y K.-A. SIEGEL (dirs.), *Rundfunk und Fernsehen im Blick der Kirche*, Francfort del Meno 1957, 32-40; A. KOCHS, *Radio Vatikan*, en «Funk-Korrespondenz» 23 (1975), n.º 4, p. 1-4 y n.º 5, p. 5-8.

arrolló, a partir de modestos comienzos, un fecundo campo de trabajo de radiodifusión católica, sobre todo en el ámbito de la radiodifusión consagrada a la educación y la formación. Después de la segunda guerra mundial aparecieron escuelas católicas por radio o instituciones y programas similares en Bolivia, Brasil, Chile, República Dominicana, Ecuador, Colombia, Perú y otros países. Las emisoras católicas no se limitaban a fines educativos, sino que desarrollaron principalmente sistemas de comunicación social al servicio de las poblaciones indígenas. A veces, a los programas de radio y los cursos escolares se añadían boletines informativos parecidos a los de los periódicos. Entre ellos cabe citar, como más conocido a nivel internacional, dentro del proyecto radioescolar Radio Sutanenza de Colombia, el semanario «El Campesino», con una tirada de 70 000 ejemplares. La iniciativa, emprendida desde 1949 por la Acción Cultural Popular (ACPO), fundada en 1947 por el sacerdote José Joaquín Salcedo, contribuyó poderosamente a reducir el índice de analfabetismo en Colombia y prestó importantes servicios al desarrollo rural [61].

Los medios de comunicación eclesiales del tercer mundo se han puesto, cada vez más decididamente a partir de los años sesenta, al servicio de la idea del fomento al desarrollo [62]. Surge aquí un acento nuevo respecto de las motivaciones misioneras y pastorales que habían determinado durante largos decenios el trabajo de la prensa católica de muchos países africanos y de algunos asiáticos (por ejemplo en la India). A medida que iba aumentando el número de países africanos que accedían a la independencia, aumentaban las dificultades con que debían enfrentarse los periódicos y revistas católicos. De un lado, estaban en manos de técnicos en medios de comunicación de escaso contenido político, y estos técnicos no abundaban en muchos de los nuevos estados. De otro lado, no sólo entraron en conflicto con los sistemas políticos monopartidistas, sino que tropezaron también con dificultades económicas, hasta el punto de que la Union Catholique Internationale de la Presse llegara a plantearse la preocupante pre-

61. St.A. Musto, *Massenmedien als Instrumente der ländlichen Entwicklungsförderung*, Berlín 1969.

62. Cf. la bibliografía *Church and Communication in Developing Countries*, elaborada por W. Herzog, Paderborn 1973, y el informe sobre la conferencia de Sodepax, *Church, Communication, Development*, Ginebra sin fecha (1971).

gunta: *La presse catholique d'Afrique est-elle condamnée?* [63]. Numerosas publicaciones católicas de rica tradición, entre ellas el diario «Munno» (fundado en 1911, en Kampala, Uganda, prohibido en 1976), las publicaciones semanales «Afrique chrétienne» (1916, Kinshasa, Zaire), «Afrique Nouvelle» (1947, Dakar, Senegal, suspendida en 1972, reaparecida en 1974, prohibida en 1976), «L'Effort Camerounais» (1955, Yaounde, Camerún), «La Croix du Dahomey» (1946, Cotonou, Dahomey) o «The Standard» (1939, Costa del Cabo, Ghana, constantes dificultades) tuvieron que suspender temporalmente su publicación o sencillamente desaparecieron. Otros, como «Kiongozi» (1950, Daressalam, Tanzania), pudieron resistir. Las prohibiciones o las dificultades políticas procedían de varios frentes: en el Zaire, el año 1973 fue suspendida toda la prensa católica, mientras que en la «Rhodesia blanca» la vigilancia crítica del gobierno se concentraba en las publicaciones de la editorial católica Mambo Press (Gwelo).

A pesar de las múltiples dificultades y de las estrecheces económicas, existe en Asia y África una prensa católica de modestas dimensiones sin duda, pero de asombrosa pluralidad [64]. En este sentido, los fundadores y redactores, casi siempre miembros de órdenes o congregaciones religiosas, intentaron, desde fechas tempranas, utilizar en sus publicaciones las lenguas nativas. Esta afirmación es válida también respecto de la acción publicitaria de regiones muy distantes, por ejemplo, de Oceanía y, por supuesto, también, y por principio, respecto de los trabajos de radiodifusión de todos los países de misión [65].

La prensa misionera editada en los países desarrollados, concretamente en Estados Unidos y en muchos países de Europa, se ha propuesto la meta de promover la comprensión de los proble-

---

63. Los números 62-63 y 64-65, sobre África, de la revista «Journalistes Catholiques» (París 1972).

64. Cf. F.J. Eilers y W. Herzog, *Catholic Press Directory Africa-Asia*, Paderborn 1975; F.J. Eilers, *Christliche Publizistik in Afrika*, St. Augustin 1964; C.H.M. Verhaak, *Aspecten van de pers in Oost-Afrika*, Grave 1974; J. Hosse, *Die katholische Presse im französischsprachigen West- und Zentralafrika*, en CS 5 (1972) 156-162; T. Luiz, *Indian Catholic Press*, Bombay 1971; J. Barret, *Katholische Presse in Indien*, en CS 1 (1968) 43-45.

65. F.J. Eilers, *Zur Rolle der Publizistik in der Missionsarbeit des Fernen Ostens und Ozeaniens*, Münster 1965; id., *Presse und Funk im Territorium von Papua und Neuguinea*, en CS 1 (1968) 197-208, 295-307.

mas de la misión (y hoy de los países subdesarrollados)[66]. Los orígenes de esta actividad, que en Alemania estuvo marcada por la fundación de la revista «Die katholischen Missionen» (1873) se remontan al siglo XIX. Durante mucho tiempo las revistas populares fueron la lectura preferida, en concepto de ayuda a las misiones. Al modificarse las relaciones respecto del tercer mundo (ayuda al desarrollo, fomento de las estructuras, las nuevas obras de ayuda Misereor, Adveniat, etc.), disminuyó el interés por las publicaciones misionales de corte clásico. Numerosas hojas vieron descender su tirada y, como resultado de los primeros procesos voluntarios de concentración iniciados en el mercado de la prensa católica, surgió un nuevo tipo de revistas misionales, editadas conjuntamente por varias comunidades religiosas con actividad misionera: así, en Alemania «Kontinent» (desde 1966, al principio con 12 socios responsables y luego con 25), en los Países Bajos «Bijeen» (1968, 17 socios responsables), en España «Tercer Mundo» (1970, 6 socios), en Francia —aunque con menor éxito— «Peuples du Monde» (1965)[67]. Aparte esto, hubo algunos títulos concretos que pudieron mantenerse, incluso con copiosas tiradas. Su solidez es una combinación de publicación recreativa familiar y fines misioneros.

La Iglesia y los medios de comunicación colectiva en teoría y organización

La postura, más bien negativa desde los tiempos de la reforma, de la Iglesia frente a los medios de comunicación provocó ya en el siglo XIX, pero de forma más particular en el siglo XX, gran número de declaraciones pontificias o episcopales, cuyo tenor fundamental iba desde la condenación hasta el rechazo. Sólo en contadas ocasiones sonaron palabras de estímulo, y sólo referidas, por supuesto, a la «buena» prensa (es decir, la católica). Estas

---

66. L. Janek, *Katholische Missionszeitschriften in den USA*, en CS 4 (1971) 226-232; J. Simmers, *Missionspublizistik in den Niederlanden*, en CS 1 (1968) 40-43; M. Eigenmann y F.H. Fleck, *Schweizer Missionsjournalistik*, en CS 3 (1970) 339-343; F.J. Eilers, *Arnold Janssen als Publizist. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschsprachigen Missionspublizistik*, en CS 8 (1975) 301-323.

67. J. Hosse, *Missionspresse im Wandel der Zeit*, en CS 5 (1972) 348-351.

declaraciones han dado pie a una copiosa colección de fuentes especializadas[68]. La primera encíclica realmente dedicada a los medios de comunicación colectiva, la *Vigilanti cura* de Pío XI (1936)[69], conocida como la encíclica del cine, marcó el principio de un cambio significativo. En razón de su contenido, este documento pontificio dio origen a una serie de instituciones de control de carácter vinculante. Siguiendo el esquema de la norteamericana Legion of Decency, surgieron en varios países centros católicos de valoración de las películas. Así, por ejemplo, después de la segunda guerra mundial, se formaron en Alemania, Austria y Suiza comisiones católicas de cine, cuya actividad fue muy positiva en el aspecto de información, si bien su propósito de emitir un juicio moral ha sido ya desbordado[70]. La función pionera de la *Vigilanti cura* consistía justamente en que, a partir de entonces, existía ya una encíclica dedicada a los medios de comunicación. Le siguieron, en 1957, *Miranda prorsus*, encíclica también consagrada a los medios audiovisuales[71], y, en 1963, el breve decreto *Inter mirifica* sobre los medios de comunicación social, del concilio Vaticano II[72].

Un auténtico paso adelante en la solución final teórica —en el genuino sentido de la palabra— del enfrentamiento de la Iglesia con los medios de comunicación colectiva supuso la alocución de Pío XII, el año 1950, al III Congreso Internacional de la prensa católica, celebrado en Roma[73], y la instrucción pastoral *Communio et Progressio*, motivada por el mencionado decreto del concilio, pero no publicada hasta 1971[74]. Pío XII reconocía y adscribía a los medios de comunicación colectiva una función social, en cuanto que presentaba la opinión pública («eco natural», «resonancia común») como un derecho natural totalmente necesario

68. E. BARAGLI (dir.), *Cinema Cattolico*, Roma ²1965; Radio Vaticana, *Documenti Pontifici sulla Radio e sulla Televisione 1929-1962*, Roma - Vaticano 1962; id., *Documenti Pontifici sulla Stampa 1878-1963*, ibid. 1963, id., *Documenti Pontifici sul Teatro 341-1966*, *ibid*. 1966; sobre este punto, G. DEUSSEN, *Ethik der Massenkommunikation bei Papst Paul VI.*, Paderborn 1973.

69. AAS 28 (1936) 249-263.

70. A. PAFFENHOLZ, *Katholische Filmbewertung in Diskussion*, en CS 2 (1969) 5-12.

71. AAS 49 (1957) 765, 805.

72. LThK, 1.er volumen complementario, Friburgo 1966, 116-135.

73. AAS 42 (1950) 251-257.

74. *Communio et Progressio. Pastoralinstruktion über die Instrumente der sozialen Kommunikation*, en «Nachkonziliare Dokumentation», vol. 11, Tréveris 1971.

para el buen funcionamiento de la sociedad. Por desgracia, el decreto *Inter mirifica*, al insistir sobre todo en el derecho de la Iglesia a poseer y utilizar medios de comunicación, y al acentuar la «justa utilización (moral) de estos medios», «quedaba notablemente rezagado respecto de la doctrina desarrollada por Pío XII» [75]. En cambio, la *Communio et Progressio* no sólo tenía en cuenta los importantes resultados de la moderna ciencia de la publicidad y la comunicación, sino que proponía también algunas ideas directrices de notable importancia en el aspecto social: la función de los medios de comunicación como instituciones de mediación y transmisión que agrupan «por así decir, a los contemporáneos, en torno a una mesa redonda», el derecho a la información y a la libre elección de información, la libertad de comunicación, la necesidad de una pedagogía de estos medios (en sustitución de censuras y catálogos de prohibiciones), el reconocimiento de que el trabajo periodístico está sujeto a unas normas propias, la exigencia de los periodistas católicos, de los centros de comunicación y del público católico a recibir apoyo y ayuda de la Iglesia. Así, pues, sin renunciar a los principios generales (bien común, dignidad humana, justicia), se registraba aquí una clara y beneficiosa renuncia al «principio del rechazo» [76] y a la distinción moralizante entre la buena y la mala prensa.

La instrucción hace, además, una referencia indirecta, a través de algunos consejos, a la ausencia de organización de las actividades en torno a los medios de difusión que se observa en las iglesias de numerosos países. Se encomiendan a las asociaciones de publicistas tareas de gran alcance, aunque la realidad es que —aun reconociendo los grandes servicios prestados en el pasado a la causa de la unión de los pueblos— en la actualidad estas organizaciones sólo con grandes esfuerzos pueden desempeñar sus funciones más estrictas. Se trata, en concreto de la Union Catholique Internationale de la Presse (UCIP) fundada en 1927 (con un antecedente en 1923), UNDA (Association Catholique Internationale pour la Radiodiffusion et la Télévision), surgida del

75. O.B. ROEGELE, *Das Konzilsdekret «Über die Werkzeuge der sozialen Kommunikation»*, en «Publizistik» 9 (1964) 305-347, aquí 319.

76. M. SCHMOLKE, *Zehn ideengeschichtliche Beobachtungen zur Pastoralinstruktion «Communio et Progressio»*, en F.J. EILERS y otros autores, *Kirche und Publizistik. Dreizehn Kommentare zur Pastoralinstruktion...*, Paderborn 1972.

Bureau International de la Radiophonie Catholique, fundado en 1928, y el Office Catholique International du Cinéma (OCIC)[77]. La UCIP, articulada en cinco federaciones especializadas (ediciones de periódicos y revistas, agencias de noticias, periodistas, ciencia de los medios de comunicación y prensa de la Iglesia), cuenta, a nivel regional, con algunas asociaciones continentales subordinadas. Adquirió relieve internacional con ocasión de los congresos mundiales de la prensa católica y aspira al objetivo global de promover, ordenar y representar el trabajo de los periodistas y de las asociaciones de prensa católicos a nivel internacional, especialmente en los ámbitos de actividad de la ética profesional y de la teología de los medios de comunicación social. Promueve asimismo los medios de publicación católicos en los países subdesarrollados y los representa ante las organizaciones internacionales (UNO, UNESCO). La Unda, que recibió decisivo impulso de los dos primeros congresos católicos internacionales de radiodifusión (Munich 1929, Praga 1936), ha establecido también subgrupos internacionales en Sudamérica, Asia y África y cultiva la colaboración internacional, así como la interconfesional con la World Association for Christian Communication (WACC). Tanto la Unda como la OCIC conceden premios internacionales de cine, radio y televisión. Las tareas principales de la OCIC consisten en la colaboración con cerca de 50 oficinas de cine católicas, en el estudio del arte y de la economía del cine según las categorías de valor cristianas, en la iniciación de nuevos movimientos cineastas católicos y en el compromiso a favor de películas de alto valor artístico y educativo.

El año 1969 se fundó en Aquisgrán, sobre la base de la colaboración de la UCIP, la Unda y la OCIC, la Catholic Media Council (planificación de los medios de comunicación y publicidad para los países subdesarrollados), con la idea de acometer nuevas tareas internacionales, y en concreto tareas de promoción y aseso-

77. J. IRIBARREN, *L'Union Catholique Internationale de la Presse (UCIP)*, en CS 3 (1970) 49-53; hay, además, algunas indicaciones en torno al problema de la inseguridad del año en que realmente se fundó la UCIP en «UCIP Informations», n.º 4 (1975), p. 2 y n.º 1 (1977), p. 1s. Al celebrar la UCIP, en 1977, el 50 aniversario de su fundación, se refiere a la fundación del Bureau International des Journalistes Catholiques, que tuvo lugar en Bruselas, el año 1927. J. SCHNEUWLY, *UNDA-Katholische Internationale Vereinigung für Hörfunk und Fernsehen*, en CS 3 (1970) 144-151; E. FILIPPO, *Office Catholique International du Cinéma (OCIC)*, ibid. 4 (1971) 28-34.

ramiento de los medios de difusión católicos en los países subdesarrollados. Sus cometidos son el intercambio de experiencias a nivel internacional, la coordinación y asesoramiento de la planificación, la valoración de los resultados científicos y, no en último lugar, el estudio y análisis previo, a cargo de especialistas de los proyectos concretos de promoción. Las obras católicas caritativas o misionales, que apoyan también los proyectos de los medios de difusión social, se hallan representados en el consejo de administración [78]. El CMA prepara y asesora sobre los proyectos promovidos por las obras de caridad de Bélgica, Países Bajos, Austria, Suiza, Inglaterra, Irlanda, EE.UU. y Alemania.

Observación final: El considerable esfuerzo teológico, organizativo, económico y periodístico desplegado, tanto antes como ahora, en torno a las publicaciones católicas, así como la atención positiva (aunque más bien tardía) dedicada por las autoridades magisteriales y pastorales a los problemas de los medios de comunicación colectiva, no puede inducir a engaño sobre el hecho de que, lo más tarde después del concilio Vaticano II, comenzó ya a notarse, también en el público católico, un sorprendente «impulso de integración» [79], particularmente acusado sobre todo en los países de fuerte densidad de publicaciones católicas, en los que los medios de comunicación católicos no pueden mantener una línea tradicional y convencional, sino que se ven precisados a perfilar de continuo su propia identidad frente a los núcleos de población no católica. La corriente se dejó sentir con particular énfasis en EE.UU., Países Bajos, Suiza, la república federal de Alemania, y también en Austria. El hecho de que una porción creciente del público católico potencial fuera abandonando las publicaciones específicamente católicas y la observación, bien comprobada, de que este proceso tenía unas dimensiones cuantitativas similares al retroceso de las asistencias a los actos litúrgicos [80],

---

78. K.R. HÖLLER, *Publizistische Medienplanung für Entwicklungsländer «Catholic Media Council»*, en CS 5 (1972) 57-63.

79. Para este concepto, cf. F. GRONER, *Integrationsschwund in der katholischen Kirche Deutschlands*, en «Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften» 12 (1971) 215-239. Cf. además las contribuciones de H. FLECKENSTEIN y R. BLEISTEIN, en K. FORSTER (dir.), *Befragte Katholiken — Zur Zukunft von Glaube und Kirche*, Friburgo de Brisgovia 1973.

80. Cf. sobre este punto especialmente los trabajos antes citados de HEMEL y MARSMAN, *Daten zum Rückgang*, en los «Gutachten Katholische Publizistik 72-73». En el n.° 7 figura la toma de posición del autor. Véanse también datos en la *Feldbefragung*

pueden tal vez constituir la característica esencial de la historia de los medios de difusión católicos de la segunda mitad del siglo XX. Los documentos de algunos sínodos postconciliares han intentado analizar, o se han planteado al menos, el alcance de esta evolución[81].

(donde se habla de las expectativas, en el campo de la comunicación y la información, de la población católica respecto de los medios de comunicación de la Iglesia y en especial respecto de la prensa eclesial), Institut für Kommunikationsforschung, Wuppertal 1975-1976.

81. Bibliografía en M. SCHOLKE, *Kirche und gesellschaftliche Kommunikation*, en D. EMEIS y B. SAUERMOST (dirs.), *Synode — Ende oder Anfang*, Düsseldorf 1976, 303-315; también P. PAWLOWSKY, *Kirche und Massenmedien nach den österreichischen Synoden*, en CS 9 (1976) 233-254.

XIV. CÁRITAS Y LAS ORGANIZACIONES ECLESIÁSTICAS DE AYUDA

Por Erwin Gatz

Profesor de la Universidad de Düren

FUENTES: No existen colecciones de fuentes fundamentales. Aparte las numerosas contribuciones, generalmente de poca extensión y a menudo no publicadas, deben citarse aquí concretamente: «Zeitschrift Caritas», Friburgo de Brisgovia 1896ss; «The Catholic Charities Review», Washington 1916ss; «Caritas Internationalis, Annuarium», Roma 1965ss.

BIBLIOGRAFÍA: «Jahrbuch des Caritasverbandes» 1-11, Friburgo de Brisgovia 1907-1917; «Jahrbuch der Caritaswissenschaft», Friburgo de Brisgovia 1925-1938; «Jahrbuch für Caritaswissenschaft und Caritasarbeit», Friburgo de Brisgovia 1957-1958; «Caritas' 68ss. Jahrbuch des DCV», Friburgo de Brisgovia 1968ss (a veces con bibliografía seleccionada); W. LIESE, *Wohlfahrtspflege und Caritas im Deutschen Reich, in Deutsch-Österreich, der Schweiz und Luxemburg,* M.-Gladbach 1914; id., *Lorenz Werthmann und der Deutsche Caritasverband,* Friburgo de Brisgovia 1929; A. FOUCAULT, *Histoire de la Société de S. Vincent de Paul,* París 1933; *An der Aufgabe gewachsen. Vom Werden und Wirken des Deutschen Caritasverbandes,* public. por la Junta Directiva central, Friburgo de Brisgovia 1957; «Handbuch der Entwicklungshilfe. Forsetzungswerk in Loseblattform», public. por H.H. HAVEMANN - W. KRAUS, Baden-Baden 1959ss; *Entwicklungspolitik. Handbuch und Lexikon,* publ. por H. BESTERS - E.E. BOESCH, Stuttgart - Berlín - Maguncia 1966; R. VÖLKL, *Dienende Kirche — Kirche der Liebe,* Friburgo de Brisgovia 1969; E. GATZ, *Kirche und Krankenpflege im 19. Jahrhundert,* Paderborn 1971; A. RINKEN, *Das Öffenliche als verfassungstheoretisches Problem — dargestellt am Rechtsstatus der Wohlfahrtsverbände,* Berlín 1971; *1897-1972. 75 Jahre Deutscher Caritasverband,* public. por la *Deutschen Caritasverband Freiburg,* Friburgo de Brisgovia 1972; *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche,* public. por J. KRAUTSCHEIDT - H. MARRÉ, 8 vols., Münster 1974.

La caridad, entendida como afectuosa inclinación y dedicación a cuantos sufren, sean o no creyentes, es, junto con la proclamación de la buena nueva, la función fundamental de la Iglesia[1]. De ahí que la intensidad de sus actividades caritativas haya sido, desde siempre, un termómetro para medir su vitalidad espiritual. No obstante, su actual actividad en el campo sociocaritativo se distingue, desde varios puntos de vista, de la desarrollada en siglos anteriores. Este tipo de actividad surge enteramente del movimiento de la caridad del siglo XIX. En este siglo se desarrollaron, en efecto, las ideas y los métodos de trabajo que, con el correr del tiempo, y a partir de Europa, han marcado con su impronta a casi todos los países. Se hace, pues, indispensable, una reflexión sobre el siglo XIX, para poder captar la realidad del presente.

Entre los presupuestos más importantes y generalmente más olvidados del florecimiento de la caridad en el siglo XIX se hallan las numerosas secularizaciones acontecidas no sólo en la Francia revolucionaria (1790: nacionalización de los bienes eclesiásticos; 1792: supresión de las órdenes religiosas; 1793: nacionalización de los hospitales) y en el Reich alemán (1803: secularización de la región del Rin), sino también en la mayoría de los países del Atlántico norte y del mundo ibérico *(desamortización)*, que arrebataron a la Iglesia sus antiguas fundaciones sociales. Aunque las secularizaciones privaron a la Iglesia de los tradicionales recursos económicos con que atendía a los pobres, también la liberaron de la carga de fundaciones muchas veces ya obsoletas e ineficaces. Este proceso forzó la búsqueda de nuevas iniciativas y facilitó la aparición de aquella movilidad y de aquella mentalidad de amplio alcance que, frente a la explosión demográfica y el sinnúmero de miserias que acompañaron a la industrialización, se estaban haciendo urgentemente necesarias.

Si quería conservar su credibilidad, la Iglesia se veía en la precisión de prestar atención a los nuevos problemas sociales. En consecuencia, el catolicismo europeo, sobre todo en Francia y

1. Exposición doctrinal básica: R. VÖLKL, *Dienende Kirche — Kirche der Liebe*, Friburgo de Brisgovia 1969; id., en HPTh ²I, 415-448.

Alemania, pero también en Italia, desplegaron, a todo lo largo del siglo XIX, un gigantesco esfuerzo en el campo de la caridad social. Aquellas iniciativas se explican, en parte, a partir de la convicción, generalmente compartida hasta incluso mucho después de mediados del siglo, de que el problema social sólo podía resolverse a través de la beneficencia desarrollada por la libre iniciativa. En realidad, la concepción de que el único remedio eficaz era la intervención del Estado, con la cooperación de fuerzas libres, se fue abriendo paso muy lentamente. Esta intervención estatal se implantó en Alemania a través de la legislación social de Bismarck (1883-1889). La idea fue imitada, a veces con mucho retraso, por otros Estados. A partir de estos comienzos más bien modestos, se fueron desarrollando, con el correr del tiempo, los sistemas globales de seguridad social, y las grandes organizaciones, que introdujeron un «cambio fundamental de las necesidades existenciales» [2]. Su culminación se encuentra en el Estado social, que interviene ordenando el ámbito de la sociedad, aunque sin degenerar en el Estado benefactor total [3]. Este Estado es la respuesta a la revolución industrial y a los profundos cambios derivados de las grandes guerras y de las crisis económicas. En el Estado social los fines del Estado se amplían hasta abarcar la justicia social y la creación y mantenimiento de instituciones para la protección de los individuos en las diferentes circunstancias de la vida. Habla por sí mismo el dato de que en los actuales países industrializados los presupuestos estatales dediquen a veces hasta un tercio de su volumen total a las prestaciones sociales.

Esta evolución ha afectado rotundamente a la Cáritas eclesial [4], ya que en los Estados industrializados su centro de gravedad se ha ido desplazando, cada vez más acentuadamente, de la ayuda económica a la personal y espiritual, aunque sin excluirse del todo a la primera [5]. Por lo demás, en casi todos los países, incluidos aquellos en los que existía una separación formal entre la Iglesia y el Estado, las fuerzas sociocaritativas de la Iglesia colaboraron en muy amplia medida con las autoridades sociales

---

2. HPTh II/2, 396-402.
3. H. PETERS, en StL[6] 7 (1962) 394s.
4. Para la evolución sociopolítica en Alemania, Francia, Inglaterra, EE.UU.: BR. SEIDEL, en *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften* 9, Gotinga 1956, 532-572.
5. Para lo específico de la caridad: R. VÖLKL, en HPTh II/2, 403-423.

del Estado. En este campo de conjunción, la Iglesia aportó sus colaboradores, movidos por razones religiosas, mientras que las instancias estatales pusieron a veces a disposición de los titulares eclesiásticos considerables medios financieros para sus instituciones sociales. Tras la pérdida de sus antiguas fundaciones, la aportación de la Iglesia se basó en parte en los impuestos eclesiásticos, pero los recursos fundamentales procedían de donativos.

Para la Cáritas es un elemento característico, ya en razón de su enraizamiento en la pastoral, la preocupación por el hombre total. No obstante, la secularización y deseclesialización, que avanzaban inconteniblemente desde los días de la Ilustración, cuestionaron cada vez más la dimensión confesional de esta actividad. Las fuerzas eclesiales que durante largo tiempo se habían dedicado —casi sin competencia— a las tareas caritativas en pro de una sociedad homogénea, no podían ya dar cumplida respuesta a las crecientes necesidades. De ahí que, desde el siglo XIX, aparecieran, junto a los titulares de la Cáritas eclesial, otras instituciones benéficas, en las que también colaboraron cristianos comprometidos y que, en parte, respondían precisamente a motivaciones cristianas[6]. A la secularización de la sociedad respondió, con un cierto retraso, la secularización o laicización del trabajo social. En la actualidad, la Iglesia es sólo una más —aunque desde luego muy importante— entre las fuerzas sociales que se dedican a estas tareas. Por lo demás, frente a una política social estatal y unas ayudas del Estado cada vez más amplias, no han faltado, ya desde el siglo XIX, voces que han reclamado que la caridad es, también bajo las nuevas circunstancias, una función fundamental y, por tanto, irrenunciable de la Iglesia, aunque deba acomodarse, por supuesto, a las nuevas condiciones de los tiempos. Partiendo del principio de la libertad religiosa, se concluyó que la Iglesia tiene derecho a desarrollarse sin impedimentos tam-

---

6. Entre las personas que se dedicaban a los ámbitos del trabajo social como dedicación principal sin recibir prácticamente ninguna remuneración por ello figuraron en primer lugar, hasta el siglo XX, los religiosos. El personal laico sólo comenzó a sumarse a estas tareas desde la implantación a gran escala de la seguridad financiera en beneficio de quienes se dedicaban a estos trabajos sociales. En el Reich alemán: Ley de 1883 sobre el seguro social de los trabajadores: en Prusia, Reglamento de 1885 para las escuelas de enfermeros. También en otros países se puede observar, por aquellas mismas fechas, una activa creación de escuelas para enfermeros· FR. BAUER, *Geschichte der Krankenpflege*, Kulmbach 1965, 257ss.

bién en el sector social. De este derecho sólo se ha visto privada en los regímenes totalitarios, mientras que en la República federal de Alemania, por ejemplo, se concedió en 1961 a los titulares y portadores libres de la ayuda social y la protección de la juventud un puesto predominante, en virtud del principio de subsidiariedad[7]. Con todo, en fechas recientes han comenzado a reaparecer tendencias favorables al dirigismo estatal.

Durante el siglo XIX, algunos sínodos y obispos particulares recomendaron repetidas veces los tradicionales cuidados de los pobres[8], pero, propiamente hablando, las iniciativas de los dirigentes eclesiásticos en este campo fueron más bien aislados y de alcance local. El movimiento de Cáritas surgió más bien de la base, de las comunidades, en las que había estado aclimatado desde mucho tiempo atrás. Sólo en el siglo XX logró imponerse una visión de amplio alcance y, en definitiva, global del problema y se crearon las correspondientes organizaciones.

Ya desde el siglo XIX, Cáritas ha sido impulsada esencialmente por dos grupos. Están, de un lado, los múltiples círculos locales de caridad, que en parte han venido trabajando sin contar con la colaboración de los eclesiásticos y que han renunciado muchas veces a todo tipo de publicidad. Tienen su acuñación clásica en las Conferencias de San Vicente de Paul, fundadas en París, en 1833, por Frédéric Ozanam, que sirvió de modelo a otras fundaciones similares en numerosos países[9]. Concretamente en Alemania, donde las asociaciones eclesiales estaban más enrai-

---

7. En 1961: ley federal sobre ayudas sociales y ley sobre el bienestar de la infancia y la juventud. Según estos documentos, se garantiza no sólo la ayuda para la alimentación, sino también para «especiales circunstancias de la vida». De acuerdo con ello, una sentencia del tribunal constitucional federal de Karlsruhe, de 16 de octubre de 1969, establece: «En la concepción de sí de las Iglesias cristianas y en el ejercicio de la religión no figuran sólo el ámbito de la fe y de la liturgia, sino también la libertad para desarrollarse y actuar en el mundo, tal como corresponde a su función religiosa y diaconal. El amor de obra al prójimo es, según el Nuevo Testamento, tarea esencial de los cristianos, y tanto la Iglesia evangélica como la católica lo entienden como una función fundamental eclesial» (Cit. por «Caritas-Korrespondenz» Friburgo de Brisgovia 1969, 1-2, n.º 4).

8. Ni los diversos sínodos provinciales del siglo XIX ni los dos decretos planeados por el concilio Vaticano I avanzaban mucho en esta dirección (E. GATZ, en AHC 3 [1971] 156-173).

9. A. FOUCAULT, *Histoire de la Société de S. Vincent de Paul,* París 1933. Para los círculos de caridad de Alemania: GATZ 351-371. Para el desarrollo en EE.UU.: D.T. MCCOLGAN, *A Century of Charity. The first one hundred years of the society of St. Vincent de Paul in the United States,* 2 vols., Milwaukee 1951.

zadas que en otros países, se formó, junto a las Conferencias de San Vicente y su réplica femenina, las Conferencias de Santa Isabel, toda una serie de agrupaciones dedicadas a las tareas de la caridad social, con funciones a veces muy especializadas [10]. De todas formas, en los últimos tiempos ha vuelto a destacar en un primer plano la parroquia como institución propia y auténtica de la caridad [11], aunque sin perjudicar por ello la actividad de las asociaciones tradicionales.

Junto a estos pequeños grupos, a menudo reunidos en comunidades de trabajo y consagrados principalmente a ámbitos locales, desde el siglo XIX asumieron la carga principal de los trabajos de *Caritas* las numerosas congregaciones de nueva fundación. Aunque las Hijas de la Caridad se habían asentado, ya antes de la revolución, en varios países europeos, su difusión generalizada no se inició hasta el siglo XIX. Por lo demás, también en esta época se registró el nacimiento de un sinnúmero de congregaciones religiosas masculinas y femeninas, muy similares entre sí, que se proponían, como objetivo básico, el trabajo social, y aportaron a menudo personal excelentemente cualificado en el aspecto ético y profesional [12]. En Alemania, por ejemplo, mientras que a comienzos del siglo XIX apenas había algunos cientos de religiosos trabajando en este sector, en vísperas de la primera guerra mundial su número se elevaba a 47 545 religiosas y 1963 religiosos, que contaban con 5036 y 101 residencias respectivamente [13]. Parecido desarrollo se registró en los restantes países católicos [14]. La

---

10. Para más detalles, KH 1907ss

11. J. KESSELS, en JbCarWiss 1962, 9-42; *Werkbuch der Caritas*, Friburgo de Brisgovia 1968; *Pastorale. Caritas und Diakonie*, Maguncia 1974.

12. O. BRAUNSBERGER, *Rückblick auf das katholische Ordenswesen im 19. Jahrhundert*, Friburgo de Brisgovia 1901; más datos: HEIMBUCHER.

13. LIESE, *Wohlfahrtspflege und Caritas* 280.

14. Sólo desde hace unos pocos años existen datos estadísticos para la totalidad de la Iglesia. A. BATTANDIER, «Annuaire Pontifical Catholique», 41 vols. (París 1898-1948) ofrece algún material sobre la situación de las órdenes religiosas. Hay también datos sobre las actividades sociocaritativas en: *Bilan du Monde*, Encyclopédie Catholique du Monde Chrétien, 2 vols., [1]1958-60, [2]1964. Para el número de religiosos: «Annuario Statistico della Chiesa», Roma 1968ss. Sólo algunos países presentan cifras fiables sobre los servicios de caridad prestados antes de la primera guerra mundial. Ofrecen un cierto punto de apoyo para los cálculos las cifras relativas al número de miembros de las congregaciones femeninas, ya que casi todas ellas se dedicaban a tareas caritativas, aunque con distinta intensidad en los diferentes países. BAUMGARTEN III (1902) da los siguientes datos: Europa (180 millones de católicos): 329 811 religiosas en 25 043 establecimientos; Francia (39,1): 183 901; Italia (32,9): 31 342; España (18,7): 25 545;

fundación y expansión de estas comunidades se llevó a cabo, en buena medida, sin la intervención reguladora de los dirigentes de la Iglesia. Sólo en contadas ocasiones se logró una coordinación entre ellas.

Desde el siglo XIX, la caridad eclesial, al igual que su réplica civil, se articularon en un espacio externo o abierto y otro interno o cerrado. Esta distinción estuvo ya presente en la legislación de la revolución francesa. Pertenecían al ámbito abierto o exterior las ayudas prestadas por las comunidades, cuyo número difícilmente puede consignarse en estadísticas. Junto a ellas comenzaron a ganar importancia las instituciones surgidas desde mediados de siglo y rápidamente difundidas dedicadas al trabajo en régimen interno. De todas formas, el cambio más importante registrado por el trabajo social de la Iglesia desde el siglo XIX radica en la sustitución de la beneficiencia tradicional, centrada en proporcionar el sustento elemental a los pobres, por una preocupación más diferenciada y especializada en pro de los hombres y de sus diferentes necesidades [15]. La formación de colaboradores especializados y la articulación de las instituciones en ámbitos específicos fue la consecuencia lógica de esta evolución. En esta época se llegó a la separación definitiva entre las atenciones educativas y las sanitarias [16]. Los religiosos y las instituciones eclesiásticas no sólo aceptaron esta evolución, sino que contribuyeron precisamente a su implantación en los países industrializados [17]. Aportaron a esta tarea su propio personal e hicieron además posible la creación de tales instituciones mediante el recurso a fuentes de

---

Alemania (19,2): 32 831; Austria-Hungría (37,6): 23 146; Países Bajos (1,7): 8110; Inglaterra (1,38): 10 118; Iberoamérica (56): 6909; EE.UU. (10,7): 53 987, 885 centros de beneficiencia, 249 orfanatos.

15. Este cambio encuentra también su consignación escrita en los artículos de los léxicos teológicos. Wetzer y Welte (²1883) todavía no registra la voz *Caritas*, pero ofrece en las col. 1345-75 (¹1882) un detallado estudio sobre el concepto de *Cuidados de los pobres*. Igualmente: RE 2 (³1897) registra en las col. 92-103 este mismo concepto, subrayando, por lo que respecta a los dispensados por la Iglesia, el principio de voluntariedad (rechazando la utilización de los recursos fiscales o impositivos). M. BUCHBERGER, *Kirchliches Handlexikon* 1 (1907) tiene ya un corto artículo para *Charitas*, a la que se describe, en sentido estricto, como «la totalidad de toda la actividad de ayuda voluntaria organizada conforme a un plan y surgida de motivaciones cristianas». Pero la obra sigue concediendo mucha mayor importancia al artículo dedicado a los cuidados a los pobres (I, 340-344). El panorama no cambia hasta el LThK, 2.ª ed.

16. En los viejos hospitales del siglo XIX vivían juntos los ancianos, los enfermos y los huérfanos.

17. Para la evolución alemana: GATZ 464-573.

inversión privada. Mientras que, en los Estados dotados de una legislación social avanzada, la financiación de estos centros corre hoy a cargo de la seguridad social o de los presupuestos públicos, en los países del tercer mundo fueron las fuerzas eclesiales, junto con otros titulares particulares, quienes financiaron estas empresas. Las nuevas formas del trabajo de la caridad social, aquí esquemáticamente descritas, surgieron en los países cristianos tradicionales de Europa. En los Estados Unidos y Canadá se desarrolló una *caritas* específica [18]. Por otro lado, los métodos de trabajo europeo se difundieron por todo el mundo a través de las órdenes misioneras, ya que, desde siempre, se ha entendido que las actividades caritativas son parte constitutiva del método misional [19].

Organizaciones nacionales

La mencionada y casi inabarcable multiplicidad de esfuerzos de caridad ilustra el hecho de que no se procedía según un plan ordenado, sino que se trataba de un movimiento espontáneo. No faltaron ciertamente obispos preocupados por el ámbito de la caridad y más tarde por el sociopolítico, pero la dirección de la Iglesia se mantuvo apartada, a pesar de su buena voluntad, y apenas tomó iniciativas para canalizar aquel nuevo florecimiento. Con todo, en una época de crecientes ramificaciones y de mentalidad abierta a los grandes espacios, aquella dispersión entrañaba un serio peligro. Hubo algunas asociaciones, como por ejemplo las Conferencias de San Vicente de Paul, que se agruparon entre sí desde fechas tempranas, pero hasta la vertiente de siglo no se intentó una coordinación global, que abarcaba todos los ámbitos de la actividad caritativa. En este campo, Alemania actuó como pionera, aunque también aquí los católicos se mantenían en posiciones rezagadas respecto de los esfuerzos de otras asociaciones benéficas [20]. Fueron precursores de la fundación de

18. Contribuyeron a ellos, en el decurso de los siglos XIX y XX, las numerosas comunidades religiosas expulsadas de sus países de origen europeo.

19. Cf. L. Berg, *Die katholische Mission als Kulturträger* III, Aquisgrán [2]1927, 3-200.

20. Ya en 1848, el genial organizador Heinrich Wichern había impulsado la interconexión de todas las obras de beneficiencia evangélicas, para formar una comisión central para la misión interior de la iglesia evangélica alemana.

una asociación alemana de caridad el capuchino Cyprian Fröhlich (1853-1931) y el consejero Max Brandt (1854-1905), cofundador de la Asociación popular para la Alemania católica (1890). El proyecto fue llevado a término por el brillante organizador Lorenz Werthmann (1858-1921) [21]. Este eclesiástico limburgués se había trasladado en 1886 a Friburgo de Brisgovia, en calidad de capellán mayor del arzobispo Christian Roos (1886-1898) y muy pronto se dio a conocer por sus trabajos en el ámbito de la actividad social de la Iglesia. Fueron importantes jalones para la futura organización la fundación de la revista «Charitas» (1895), primer órgano especializado en lengua alemana en este campo [22], así como la creación de un Comité de caridad como círculo promotor de la publicación. Werthmann dirigió personalmente la revista hasta su muerte. Desde 1896, el Comité, que seguía básicamente las directrices de Werthmann, invitaba a reuniones anuales de estudios («días de la caridad»), que se orientaban también a la propagación de estas ideas. En febrero de 1897 lanzó la iniciativa de la fundación de una «asociación de Cáritas para la Alemania católica». Tras algunas dudas iniciales de las autoridades eclesiásticas de Colonia y Friburgo de Brisgovia, motivadas por los procedimientos independientes de Werthmann, se llevó a cabo, el 9 de noviembre de 1897, con ocasión del segundo Día de la caridad, celebrado en Colonia, la proyectada fundación, con sede en Friburgo [23]. Sus fines eran el estudio y la actividad publicitaria, a los que se añadían la formación de los colaboradores, el trabajo especializado en pro de la caridad y la coordinación. Aunque durante los dos siguientes decenios la organización avanzó con gran lentitud, a pesar del enorme empeño de su primer presidente, Werthmann, la Asociación registró grandes éxitos en otros campos [24]. Lo mismo puede decirse de la «ciencia de la caridad» desarrollada en Friburgo que, a partir de 1925, contó con un Instituto científico y una cátedra en la Universidad (desde

21. LIESE, *Werthmann;* K. BORGMANN (dir.), *Lorenz Werthmann, Reden und Schriften,* Friburgo de Brisgovia 1958.

22. En 1896 existían ya, en el ámbito germanoparlante, 34 publicaciones periódicas sobre este tema. «Caritas» se consolidó con rapidez; en 1897: 2000; en 1917-18: 10 000; en 1974: 25 000.

23. Desde 1909: «Caritasverband »; desde 1919: «Deutsche Caritasverband» (DCV). Para los primeros Estatutos: LIESE, *Werthmann,* 142-146.

24 Una síntesis en H WOLLASCH, *75 Jahre DCV,* 33-87.

1964: Instituto para la ciencia de la caridad y el trabajo social cristiano). A todo esto debe añadirse que, ya antes de la fundación de la Asociación de la caridad, Werthmann había fundado una biblioteca especial, que se fue ampliando poco a poco, hasta convertirse, a su modo, en un excepcional centro de estudios[25]. En plena primera guerra mundial, las conferencias episcopales de Freising (1915) y de Fulda (1916) reconocieron a la central de Friburgo como «legítima agrupación de las asociaciones diocesanas en orden a una organización unitaria». Con esta declaración llegaba a su punto final la prehistoria de la asociación y se iniciaba su ascensión plena y organizada.

El ejemplo alemán actuó como un estímulo que desbordó las fronteras nacionales. Así, en 1903 las asociaciones benéficas austríacas se agruparon para formar un Comité nacional[26]. Más importante fue, en razón de su misma magnitud, la organización de *Caritas* de EE.UU.[27]. La iniciativa partió del religioso neoyorquino Barnabas, hermano de las Escuelas Cristianas. Sus largos años de trabajo dedicados a la juventud le habían llevado a la convicción de que el aislamiento de cada uno de los grupos consagrados a la caridad era una de sus más graves deficiencias. Por consiguiente, en 1908 propuso al obispo Thomas J. Shahan, rector de la Universidad católica, la convocatoria de una conferencia de la caridad. Un comité organizador propuso la fundación de una conferencia nacional. En la universidad católica se dieron cita, del 25 al 28 de septiembre de 1910, 410 delegados. Shahan fue nombrado primer presidente (hasta 1925) y William J. Kerby secretario de la recién fundada National Catholic Charities Conference (NCCC). Sus tareas consistían, al igual que en la Asociación católica alemana, en la formación y la información de sus miembros. A esta finalidad se ordenaban las asambleas de trabajo, la creación de centros de formación y la publicación de la «Catholic Charities Review» (1916)[28]. Ya en los primeros años,

---

25. H.J. WOLLASCH, en «Caritas» 71, 191s. En 1971: 110 000 volúmenes.

26. L. KREBS, *Das caritative Wirken der katholischen Kirche im zwanzigsten Jahrhundert*, 1927, 2; una buena síntesis sobre la pluralidad de los esfuerzos caritativos: F. ANHELL, *Caritas und Sozialhilfen im Wiener Erzbistum*, 1802-1918, 1971.

27. D.P. GAVIN, en NCE 10 (1967) 229s (bibliog.).

28. Primera visión panorámica de la eficacia de la caridad: *Directory of Catholic Charities*, Washington 1922.

pudo advertirse que resultaba insuficiente la vinculación trasversal de las diferentes comunidades religiosas dedicadas a la caridad, a pesar de que por sí solas desempeñaban el 75 por ciento del trabajo total. En consecuencia, John O'Grady, en su calidad de secretario (1920-1961) inauguró en 1920 la fundación de la National Conference of Religions on Catholic Charities, como órgano representativo de las congregaciones en el seno de la NCCC[29].

En el período entre guerras se registraron nuevas fundaciones de asociaciones nacionales de caridad en varios países, sobre todo de Europa, y concretamente en Suiza (1920), Hungría (1931), Luxemburgo (1932), Bélgica (1938), Irlanda (1941) y España (1942). Las hubo también en Polonia, Yugoslavia e incluso en Siria, pero no así en Francia[30].

Cooperación internacional

Ya a finales del siglo XIX se había registrado una actividad de las obras de caridad a nivel internacional, o al menos a nivel supranacional, a través de las misiones en tierras de infieles y de la asistencia pastoral a los emigrantes[31]. Esta acción internacional se hizo de todo punto indispensable a causa de la miserable situación en que se vieron envueltas amplias capas de la población de los países afectados por la primera guerra mundial. Aparte las instituciones de caridad nacionales, la Santa Sede desarrolló también, desde el comienzo de las hostilidades, una activa campaña para mitigar los horrores de la guerra, en favor principalmente de los prisioneros y en la población civil de las regiones ocupadas[32], y ayudó con su consejo y su asistencia a muchas personas a título individual. Promovió, además, la ayuda de los católicos de los países menos afectados por la guerra. Concretamente en los Es-

29. B.M. Faivre, en NCE 10 (1967) 230s.

30. Datos sobre la fundación en «Caritas Internationalis» 1970-72.

31. En el Katholikentag celebrado en Maguncia en 1871, y a instancias del gran comerciante de Limburgo Peter Cahensly (1838-1923), se fundó la Asociación de San Rafael para protección de los emigrantes católicos alemanes, asociación que más adelante se vio envuelta en la polémica en torno al americanismo (cf. MHI VIII, 234s). También formó parte del grupo de iniciadores de la Commission Internationale Catholique pour les Migrations, fundada en Ginebra en 1951.

32. Schmidlin III, 218-226; J. Kreyenpoth, *Die Auslandshilfe für das Deutsche Reich*, Stuttgart 1932, 56-59, 87s. Cf. también el cap. 2.

tados Unidos se consiguieron, por este medio, considerables limosnas, debido en buena parte a que la conciencia de solidaridad de los americanos de origen alemán con su patria era todavía muy fuerte y actuó como una eficaz motivación para las donaciones.

La tarea de prestar ayuda a países extranjeros durante y después de la primera guerra mundial habían convertido en urgente necesidad la cooperación internacional de las organizaciones de caridad. Es muy significativo el hecho de que el primer impulso hacia una coordinación permanente partiera de Alemania, donde Cáritas estaba organizada de una manera más eficaz y disciplinada que en ningún otro país. Ya en 1918 había aludido Werthmann al hecho de que se hacía indispensable la coordinación internacional [33].

En febrero de 1920, los delegados católicos al Congreso de la Unión Internationale des Secours aux Enfants, celebrado en Ginebra, volvieron a plantear este mismo tema [34]. Prosperó la idea de que era preciso fundar una Liga mundial de la caridad [35]. La Santa Sede aprobó el proyecto. Y así, previa invitación de la Comisión preparatoria de Cáritas internacional, se reunieron en Amsterdam, en julio de 1924, con ocasión del Congreso Eucarístico Mundial, 60 delegados de 22 países, para una conferencia de cuatro días de duración [36]. En ella se aprobó la iniciativa de la fundación de una Conferencia de Cáritas permanente, con sede en Lucerna, junto a la Central de Cáritas suiza [37]. Sus tareas básicas serían la cooperación de todas las organizaciones de caridad y la información mutua. No pudo lograrse, en cambio, la creación de un fondo de ayuda internacional. La segunda conferencia de Lucerna (1926) formuló los objetivos de la promoción y la creación de las bases para una cooperación y finalmente, la representación de Cáritas en las asociaciones benéficas internacionales [38]. La Conferencia decidió, además, fundar las secciones Juventus, Migratio, Infirmitas, Paupertas, Sobrietas y Literae. En 1928 se cons-

33. L. Werthmann, en «Caritas» 24 (1918-19) 1-6. Sobre los primeros pasos de la cooperación internacional: J. Hafenbradl, *Caritas Catholica. Internationale Caritas-organisation 1924 bis 1950*, tesina, Friburgo de Brisgovia 1968, aquí 17.

34. Para las actas: Hafenbradl, apéndice 1-4.

35. Así «Caritas» 26 (1920-21) 90.

36. K Joerger, en «Caritas» 29 (1924) 183-188.

37. La Conferencia fue fundada en 1920.

38 K Joerger, en «Caritas» 5 (1926) 317.

tituyó como organización permanente, con el nombre de Caritas Catholica, tal como había deseado Pío XI, para acentuar la motivación religiosa del trabajo desempañado por ella. Su primer presidente fue el director de la Cáritas de Estrasburgo, Paul Müller-Simonis. Le siguió, en 1938, el director da la Cáritas de Viena, Josef Tongelen.

La colaboración por encima de las fronteras nacionales no dejó de crear problemas a nivel intracatólico, como lo demostró el hecho que el congreso de Cáritas previsto para 1927 en Estrasburgo tuviera que suspenderse en el último minuto, debido a la tirantez de las relaciones franco-alemanas [39]. En los años siguientes, los delegados se reunieron repetidas veces en Suiza. Con todo, a partir de 1933 la cooperación internacional quedó considerablemente restringida bajo la presión del nacionalsocialismo y, desde 1937, totalmente interrumpida [40]. A pesar de estos retrocesos, la primera interconexión de las asociaciones nacionales de Cáritas contribuyó a afianzar firmemente el sentimiento de solidaridad. Fueron de incalculable valor, en particular, las repercusiones de los intercambios de experiencias. Cáritas católica propició, además, la creación de nuevas asociaciones de ámbito nacional.

Organización de Cáritas en el período entre guerras

Después de la primera guerra mundial se llevó a cabo, en numerosos países, una intensa labor de creación de centros de caridad. Llama la atención, en este aspecto, no sólo la mejor organización, sino también la multiplicación y diferenciación de las tareas. En 1930, las actividades de Cáritas en todos los países arrojaban las siguientes cifras [41]:

39. Hafenbradl 32-36
40. O.c. 45-48. Las fuentes para este período de tiempo son sumamente escasas.
41. H. Auer, en KH 17 (1930-31) 108-201, aquí 118.

Asistencias en régimen de internado

	N.º de Centros	N.º de camas	Personal dedicado
Asistencias sanitarias . . .	15 700	752 000	135 000
Asistencias educativas . . .	13 400	668 600	70 600
Total . .	29 100	1 420 600	205 600

En régimen de semiinternado

Número de centros	96 300
Media de asistencias diarias	2 390 000

Asistencias en régimen abierto

Número de centros	140 000

Personal dedicado a las obras de caridad

Religiosas	350 000
Religiosos	32 000
Otro personal con dedicación principal	120 000
Total	502 000

Católicos dedicados a obras de caridad sin percibir retribución	6 650 000

Estas actividades mostraban grandes diferencias de unos países a otros, que iban desde los centros especializados de los países industriales clásicos hasta las estructuras, relativamente débiles, de las Iglesias de impronta ibérica [42]. También en las tierras de

42. KH informa sobre las obras de caridad realizadas en Alemania. Para otros países ofrecen datos los directorios nacionales.

misión fué, durante esta época, muy marcado el modelo europeo, aunque aquí, al igual que en los viejos países cristianos, podía comprobarse la gran diversidad de los esfuerzos, entendidos, dentro de la jerarquía de las tareas, como misión indirecta [43]. Debemos a L. Berg una detallada exposición de todas estas actividades [44]. Aparte las cifras antes mencionadas, en los territorios dependientes de Propaganda había, en la misma fecha de 1930, los siguientes centros y personal al servicio de Cáritas:

Asia (7 millones de católicos):
165 médicos y 787 enfermeros, 293 hospitales con 18 109 camas, 1325 dispensarios con 11 773 021 consultas, 33 leproserías con 5722 enfermos, 1073 orfanatos con 66 995 niños, 253 hogares para ancianos, con 10 645 personas acogidas.

África (4,9 millones de católicos):
30 médicos y 281 enfermeros, 267 hospitales con 9470 camas, 1074 dispensarios con 11 662 898 consultas, 59 leproserías con 5548 enfermos, 617 orfanatos con 30 675 niños, 132 hogares para ancianos con 4664 personas acogidas.

América (2,9 millones de católicos)
4 médicos y 36 enfermeros, 53 hospitales con 1759 camas, 130 dispensarios con 147 104 consultas, 4 leproserías con 331 enfermos, 92 orfanatos con 3920 niños, 14 hogares para ancianos con 520 personas acogidas.

Australia, Oceanía, Nueva Zelanda (2,15 millones de católicos)
7 médicos y 51 enfermeros, 107 hospitales con 3668 camas, 278 dispensarios con 958 570 consultas, 12 leproserías con 1178 enfermos, 126 orfanatos con 9545 niños, 18 hogares para ancianos con 1601 personas acogidas.

---

43. Abundante material para las actividades caritativas en las regiones de misión en «Annales de la Propagation de la Foi», París - Lyón 1822ss; «Missions Catholiques», Lyón - París 1868-1964: «Die katholischen Missionen», Friburgo de Brisgovia 1873ss; ZMR, Münster 1911ss.

44. L. Berg, *Christliche Liebestätigkeit in den Missionsländer*, Friburgo de Brisgovia 1935, aquí 19ss. Berg se apoya en la *Guida delle Missioni cattoliche*, Roma 1934. Detallados informes sobre las obras de caridad en los países de misión (1929), que abarca también las regiones sometidas a Propaganda, en B. Arens, *Etat actuel des Missions Catholiques*, Lovaina 1932, 151-192.

Países de misión de Europa (0,9 millones de católicos)
5 médicos y 8 enfermeros, 51 hospitales con 3295 camas, 7 dispensarios con 43 285 consultas, 67 orfanatos con 1855 niños, 11 hogares para ancianos con 238 personas acogidas.

CÁRITAS EN EL ESTADO TOTALITARIO

A partir de 1933, Cáritas entró por primera vez en conflicto, en el III Reich Alemán, con un Estado totalitario. El enfrentamiento acarreó severas pérdidas a las asociaciones de Cáritas alemana. Con todo, su presidente, Benedikt Kreutz (1921-1949), hombre dotado de gran tacto y habilidad, consiguió conservar la mayor parte de su contenido y, lo que es más importante, su capacidad de acción [45]. Fueron, en cambio, suprimidas otras asociaciones de beneficencia de libre iniciativa (1933: Beneficencia obrera, Cáritas cristiana obrera) o simplemente anexionadas o asimiladas a la Beneficencia popular nacionalsocialista (NSV), fundada en 1933 (en 1933: Asociación paritaria de beneficencia y más tarde, y *de facto,* también la Cruz Roja alemana). El concordato garantizaba ciertamente la permanencia de los centros sociales de la Iglesia (artículo 31) y en esta cláusula se apoyaron expresamente los obispos. Con todo, a partir de 1934 hubo que abandonar, o bien entregar al NSV cerca de 1200 jardines de infancia. El mismo destino corrieron 300 estaciones de asistencia ambulante a enfermos, 156 misiones en estaciones de ferrocarril, 136 puntos de protección de la juventud femenina en busca de trabajo, 35 seminarios para la preparación de personal para los jardines de infancia y directoras de la juventud y 2 escuelas sociales para mujeres. Fue también suprimido en 1938 el Instituto para la Ciencia de la caridad de la Universidad de Friburgo. El Estado nacionalsocialista hizo cuanto estuvo en su mano por reducir las actividades de Cáritas a la asistencia a los minusválidos físicos o mentales. Tuvo también efectos muy nocivos la limitación puesta a las co-

---

45. R.A. IHORST, *Zur Situation der katholischen Kirche und ihrer caritativen Tätigkeit in den ersten Jahren des Dritten Reiches,* tesina, Friburgo de Brisgovia 1971; K. BORGMANN, *Der Deutsche Caritasverband im «Dritten Reich»,* en «75 Jahre DCV» (1972) 92-99.

lectas de Cáritas, que habían tenido una importancia determinante para la financiación de los trabajos[46].

Experimentaron asimismo severas pérdidas las órdenes y congregaciones dedicadas a la caridad, que antes de la segunda guerra mundial disponían en Alemania de más de 70 000 personas[47]. A pesar de la inmensa necesidad de asistencia a los heridos, a partir de 1940 no se admitió ya el ingreso en asociaciones caritativas, aunque no se llegó a la prohibición formal. Desde aquella época, comenzó a retroceder fuertemente el número de religiosos en Alemania[48]. Acabada la guerra, se detuvo este proceso de deterioro, pero sólo por algunos años. Además, durante la época nacionalsocialista los religiosos se vieron precisados a abandonar numerosos centros públicos, siendo sustituidos por la nueva creación —de signo opuesto— de las enfermeras nacionalsocialistas. El presidente de Cáritas, Kreutz fundó, por su parte, en 1937, la Hermandad de Cáritas para las enfermeras no religiosas (en 1939 contaba ya con 5000 miembros). Finalmente, la guerra proporcionó pretexto para la incautación de 1871 centros (de un número total de 3971). De ellos, 1358 fueron totalmente destruidos o gravemente dañados en el curso de las acciones bélicas[49]. A pesar de todo, la Asociación de Cáritas alemana logró salvar del ataque nacionalsocialista campos esenciales y crear incluso nuevos centros de asistencia. De los 4000 jardines de infancia, casi un 70 por 100 siguió en manos de titulares eclesiásticos. También algunos hospitales pudieron mantener su actividad. La Asociación pudo, además, prestar eficaz ayuda a numerosos perseguidos por el régimen nazi[50]. Muy dificultosa fue, en cambio, y a veces incluso

---

46. Mientras que la DCV recogió y distribuyó, en la campaña de ayuda para el invierno de 1932-33, dinero y objetos por valor de 27 a 30 millones de marcos, en 1939 sólo se le asignaron, del total de enormes colectas hechas por la homónima Ayuda de invierno nacionalsocialista —a la que tuvo que afiliarse forzosamente— la cantidad de 131 000 marcos; F. KLEIN, *Christ und Kirche in der sozialen Welt*, Friburgo de Brisgovia 1956, 241.

47. Para la táctica nacionalsocialista: H.G. HOCKERTS, *Die Sittlichkeitsprozesse gegen katholische Ordensangehörige und Priester 1936-37*, Maguncia 1971.

48. En 1935, 7500 novicias. Todavía en 1940 hubo cerca de 4000 personas que pudieron esquivar la prohibición. En 1950, 3600 novicias. A partir de entonces, se ha registrado un fuerte retroceso.

49. K. BORGMANN, en «75 Jahre DCV» 97.

50. En 1934 fundó Kreutz el Caritas-Notwerk para ayudar a los millares de empleados y funcionarios despedidos. La Asociación de San Rafael, privada de sus bienes en 1941, prestó una eficaz ayuda a muchos perseguidos que deseaban emigrar. L.E. REUTTER,

desesperada e inútil, la tentativa de salvar a los minusválidos amenazados con el asesinato.

Mientras que Cáritas se veía, por un lado, obligada a retroceder desde tan múltiples frentes, la difícil situación permitió nuevos planteamientos. Se cuentan aquí, entre otros, la activación de la Cáritas parroquial y las ayudas directas y personales, imposibles de encasillar en estadísticas [51]. En estos años se registró asimismo una intensificación de la reflexión sobre los fundamentos y la jerarquía de los campos de trabajo de la Iglesia en el ámbito social [52].

La ayuda en situaciones catastróficas desde la segunda guerra mundial

La angustiosa situación de millones de seres humanos al final de la guerra y los enormes desplazamientos de población (cerca de 30 millones de fugitivos en Europa) provocaron, al igual que ya en 1919, un movimiento de ayuda de amplitud mundial. Por otra parte, la discriminación contra el pueblo alemán y el hermético cierre de algunas fronteras estatales durante largos años crearon un marco de condiciones muy diferente del existente después de la primera guerra mundial. Con todo, los grandes centros de ayuda estaban ahora mejor organizados y tenían, por consiguiente, una mayor capacidad de acción [53]. La necesidad extrema impulsó, a su vez, al movimiento de Cáritas a esfuerzos también desacostumbrados. Así, Italia tuvo, en 1944, en la Pontifizia Opera di Assistenza, una organización de Cáritas de ámbito nacional. Le siguió, en 1946, Francia, con la fundación del Secours Catholique, por medio de la Conferencia de cardenales y arzobispos [54]. Como secretario general se nombró a Jean Rodhain, que había organizado, durante la guerra, la pastoral para los prisioneros y los obre-

---

Katholische Kirche als Fluchthelfer im Dritten Reich. Die Betreuung von Auswanderern durch den St. Raphaels-Verein, Recklinghausen 1971. En 1939 se fundó en Berlín la Caritas Reichsstelle für nichtarische Katholiken (Oficina de Caridad del Reich para los católicos no arios).

51. Cf. J. Kessels, en JbCarWiss 1962, 18s, 23.
52. K. Borgmann, en JbCarWiss 1957, 108.
53. Cf. M. Vorgrimler, en JbCarWiss 1958, 86-101.
54. Ya en 1936 había intentado el episcopado una interconexión de todas las instituciones de caridad francesas; N. Bayon, *Le grand Q(uartier) G(énéral) de la Charité; le Secours Catholique*, París 1955.

ros franceses obligados a trabajar en Alemania. La agrupación francesa se orientó según el modelo americano y alemán. Organizaciones similares surgieron en otros muchos países, al principio con la intención de remediar las necesidades del momento, pero que muy pronto se convirtieron en centrales permanentes [55]. Los centros de ayuda americanos superaron a los de cualquier otro país [56]. Los War Relief Services (WRS), fundados en 1943 por los obispos, se articularon dentro de la National Catholic Welfare Conference (NCWC) y agruparon las iniciativas individuales, hasta entonces dispersas. Sus esfuerzos se concentraron en la ayuda directa a los fugitivos, prisioneros y todas las restantes víctimas de la guerra. Las medidas de ayuda, puestas en práctica inicialmente en Europa, se extendieron rápidamente a casi todos los países devastados por la contienda Los WRS actuaban en 1945 en 62 Estados y mantenían además algunas misiones propias, aunque solicitando también la cooperación de las instituciones locales. Cuando se advirtió que aquella organización, nacida durante la guerra, seguía siendo necesaria también después, el episcopado la transformó, en 1955, en los Catholic Relief Services (CRS). Hasta 1963, envió ayuda material a los países de ultramar por un valor total de 1250 millones de dólares (alimentos, medicinas, vestidos). La ayuda prestada por los católicos para remediar la miserable situación de postguerra habría sido imposible sin las enormes aportaciones de los católicos norteamericanos (30 millones de fieles). Los medios financieros se obtenían exclusivamente a base de limosnas y donativos. A ello hay que añadir las grandes cantidades de excedentes alimenticios que el gobierno americano puso a su disposición.

Ya antes que la ayuda americana, llegó a Alemania la aportada por el Vaticano y por Suiza. Cuando, más tarde, se fueron mitigando en los países europeos las calamidades de la guerra, las instituciones de ayuda existentes concentraron sus esfuerzos en el remedio de catástrofes nunca hasta entonces conocidas en tales proporciones, así como en medidas en favor de otros países también devastados por la guerra, además del siempre presente problema de los fugitivos.

---

55. Una síntesis en «75 Jahre DCV» 61ss.
56. E.E. Swanstrom, en NCE 3 (1967) 328s.

El trabajo de la Iglesia en el campo social experimentó en cambio considerables retrocesos en los países del área comunista. En todas las «democracias populares», con la única excepción de la República democrática alemana [57], quedaron nacionalizadas o fueron arrancadas del influjo de la Iglesia las obras de ayuda social y los centros asistenciales eclesiásticos (Polonia y Checoslovaquia en 1949 [58], China en 1950 [59]). Los religiosos y religiosas fueron en parte trasladados a los servicios del Estado, pero en todo caso tuvieron que renunciar a cualquier tipo de actividad pastoral. A ello hay que añadir que las varias oleadas de fugitivos procedentes de los países del área de dominio comunista siguieron haciendo necesarias las medidas de ayuda (1956: 200 000 fugitivos húngaros). Bastará aludir aquí, a título indicativo, al ejemplo de Hong-Kong. La afluencia de fugitivos chinos hizo que la población de la colonia británica pasara de 1,5 millones en 1946 a 4 millones en 1966. El número de católicos aumentó de 30 000 en 1946 a 233 000 en 1967: sus aportaciones en el campo social alcanzaron cotas realmente admirables [60].

Cáritas internacional

Después de la guerra, Cáritas católica registró un movimiento de reanimación impulsado por diversos factores [61], pero al mismo tiempo se fue perfilando la tendencia a disolver la central de Cáritas de Suiza y sustituirla por la creación de una Oficina independiente, cuya sede debería ponerse tal vez en la misma Suiza y cuyo

57. «Caritasarbeit. Jahresbericht» 70 (Berlín 1971) menciona las siguientes instituciones sociales católicas: 234 centros con 12 567 camas; 165 centros en régimen de semiinternado con 8190 plazas; 191 centros asistenciales; 550 instituciones sociales de ayuda de diferentes tipos; 39 centros de ampliación de estudios.

58. En 1948 había en China 254 orfanatos católicos y 196 hospitales, con 81 628 camas: HK 5 (1950) 201.

59. La Cáritas de Checoslovaquia, enteramente en poder del Estado y financiada con medios públicos, todavía contaba en 1955 con 115 centros y 9300 camas. Pero lo cierto es que lo único que tiene en común con las organizaciones eclesiásticas es el nombre: HK 10 (1955-56) 109.

60. Exposición detallada: *Caritas Hong Kong. Annual Report 1971-1972*. Según este informe, los responsables eclesiásticos se cuidaban de 4 hospitales, 4 hogares para muchachas, 2 centros de formación profesional, 7 jardines de infancia y 7 centros sociales.

61. Cf. W. Wiesen en StdZ 72 (1946) 42s; también, Hafenbradl, 53ss y apéndice 33-44.

cometido sería cultivar los contactos con las asociaciones de beneficencia no católicas. En 1947, y respondiendo a iniciativas francesas, se procedió a la fundación de un Auxilium Catholicum International, con sede en París, para las medidas de ayuda extraordinarias. El nuevo centro fue contemplado en Lucerna como una competencia indeseada. El director de Cáritas Suiza, G. Crivelli, que pretendía llevar adelante la Cáritas Católica fundada en 1924 y nunca disuelta, insistía, por su parte, en que antes de proceder a una conexión internacional era necesario crear y potenciar las asociaciones nacionales [62]. A instancias de la Santa Sede, se fundó, en 1950, una Conferencia internacional de Cáritas [63]. Con ocasión del año santo, el presidente de la Pontificia Commissione di Assistenza, Ferdinando Baldelli, invitó a las asociaciones nacionales, con el consentimiento del Secretariado de Estado pontificio, a una asamblea de estudios, que debería celebrarse en Roma del 12 al 15 de septiembre de 1950. Acudieron 60 delegaciones de 22 países, entre las que se encontraban los directores de 12 asociaciones nacionales [64]. Era deseo del Secretariado lograr una organización más sólida y sistematizada a nivel internacional. Se pretendía crear una central que sirviera para la coordinación, información y representación, pero los delegados manifestaron sus reservas sobre la futura independencia de las asociaciones nacionales. De todas formas, el último día de las reuniones se pusieron de acuerdo sobre la fundación de una Conferencia internacional de Cáritas, con sede en Roma, que debería llevar a cabo las tareas antes señaladas, pero respetando al mismo tiempo la peculiaridad y la independencia de las organizaciones miembros. Los estatutos, aprobados *ad experimentum* por la Santa Sede en 1951, preveían como órganos la Asamblea General, un Comité Ejecutivo, un Secretariado General y delegaciones en otras organizaciones internacionales [65]. Los episcopados nacionales, informados por el Se-

62. Así en la conferencia de Cáritas centroeuropea, celebrada en Lucerna en 1948. Actas: HAFENBRADL, Apéndice 57-69.

63. Sobre este punto, el trabajo, todavía inédito, de G. WOPPERER, *Caritas Internationalis, Entwicklung, Organisation und Tätigkeit*, ms. 1957; C. BAYER - K. JOERGER, en *An der Aufgabe gewachsen* 194s.

64. HAFENBRADL 70s. Los países no europeos sólo estaban representados por el presidente de NCCC/EE.UU.

65. Los estatutos han sufrido varias modificaciones (la última en 1972) y han sido publicados en edición aparte.

cretariado General, acabaron por dar su aprobación a la nueva fundación, incluido el obispado norteamericano, que al principio había manifestado algunas reservas. En la asamblea fundacional, celebrada los días 12 y 13 de septiembre de 1951, del número total de 12 delegaciones, sólo hubo dos representaciones no europeas, la de EE.UU. y la de Canadá. La Asamblea procedió al nombramiento de los cargos previstos en los Estatutos, procurando que quedaran repartidos al máximo posible entre las diversas naciones. En el Comité Ejecutivo figuraban EE.UU., Francia y Alemania, además de Italia, los Países Bajos, Canadá y España. Se encomendó a Suiza la delegación ante las Naciones Unidas. Para el cargo de presidente fue nombrado Baldelli (Italia) y para el de vicepresidente O'Grady (Estados Unidos). Se eligió como Secretario general al alemán Carlo Bayer, que había trabajado hasta entonces en la Pontificia Comissione de Assistenza. La Asamblea confirmó a Roma como sede de la Conferencia, pero manifestó el expreso deseo de que el Secretariado se instalara fuera de la Ciudad del Vaticano. Sus tareas más importantes serían ganarse la adhesión de otras asociaciones nacionales, entablar contacto con las Naciones Unidas y crear una agencia en Nueva York. El presupuesto para el primer ejercicio anual, repartido entre las asociaciones participantes según el número de representantes (así, EE.UU. corría con el 28 por 100, mientras que a Luxemburgo le correspondía un 2 por 100), ascendía a la modesta suma de 12 000 dólares.

A pesar de estas exiguas posibilidades, el Secretariado General desarrolló una viva actividad. Estableció conexión con las organizaciones nacionales de sus miembros y se articuló, al igual que la anterior Cáritas Internacional, en varios grupos especializados. Se concedió especial importancia a la información[66] y a la organización de un archivo. Las delegaciones de Nueva York y Ginebra sirvieron para establecer la cooperación con delegaciones internacionales y con los órganos de las Naciones Unidas. La organización, que en 1954 volvió a recuperar su primitivo nombre de Cáritas Internacional, consiguió desde fechas muy tempranas el *status* de miembro consultor en el Consejo económico y social

---

66. Desde 1955 se publica periódicamente un servicio de noticias e información «Intercaritas» en lengua alemana. Aunque con plazos más distanciados, aparece también en inglés, francés y castellano

(ECOSOC), en la Ayuda Internacional a la Infancia (UNICEF) y en la Organización para la Agricultura y la Alimentación (FAO) de las Naciones Unidas. Fueron notables también los éxitos logrados por Cáritas Internacional en la promoción del movimiento de la caridad en aquellos países que habían carecido hasta entonces de organizaciones de este tipo. Como resultado de un viaje, de información y captación llevado a cabo por Bayer en Iberoamérica, surgieron, en estas regiones, en 1955-56, numerosas uniones nacionales [67]. Así, mientras que en la primera Asamblea, del año 1950, sólo estuvieron representados 12 países, el número de miembros ascendía ya a 80 el año 1972. También se ampliaron, consiguientemente, las oficinas centrales [68]. Se consiguió, además, en 1954, la coordinación con la Société de Saint-Vincent-de-Paul (París) y con la Association Internationale des Charités de Saint-Vincent-de-Paul (París) y, en 1958, con la Confédération Internationale Catholique des Institutions Hospitalières de Nimega. Todas ellas participaron, como observadores permanentes, en las asambleas generales y en el comité ejecutivo. A las delegaciones ya existentes se añadió, en 1968, otra junto a la UNESCO en París. Aparte todo esto, Caritas Internationalis llevó a cabo una notable actividad de ayuda en situaciones catastróficas, por ejemplo con ocasión de grandes inundaciones (en 1953 las de los Países Bajos y Bélgica), terremotos y acontecimientos políticos (así, en 1954 ayuda a los fugitivos de Vietnam, en 1956 a los de Hungría, en 1970 ayudas a Biafra).

NUEVA FORMA DE LAS OBRAS DE CARIDAD

Desde mediados del presente siglo se ha llegado a una concepción de la caridad absolutamente nueva y, debido a su desvinculación de la predicación, auténticamente revolucionaria, en virtud de la opinión, cada vez más enraizada en las conciencias, de que también la Iglesia debe aportar su colaboración al desarrollo del tercer mundo [69]. El trabajo de la Iglesia en el campo social había

67. La mejor visión panorámica en «Caritas Internationalis» 1970-1972.
68. Ibid.
69. Para las ideas básicas: J. SCHMAUCH, en HPTh IV, 618-623.

estado siempre vinculado, en sus múltiples especializaciones, a la idea de la misión. Ya en 1962, Th. Chom había expresado con gran claridad el enraizamiento de la caridad en la evangelización: «Una misión que pasa por alto lo auténticamente religioso al anunciar el "evangelio social", no es una misión» [70]. La explosión demográfica y la difusión de la forma social industrial llevaron, sin embargo, el tercer mundo a una pauperización cuyas dimensiones sobrepasan ampliamente los problemas del cambio hacia la sociedad industrial del siglo XIX. Es cierto que los responsables de la actividad misionera habían hecho aportaciones verdaderamente impresionantes en el sector social, pero habían descuidado en cambio el progreso económico y técnico, es decir, encauzar la formación hacia el propio desarrollo [71]. En el fondo, nunca se plantearon el problema de la transformación de las estructuras coloniales básicas. Ya antes de que la mayoría de las colonias alcanzaran la independencia política, comenzó a imponerse una nueva conciencia de la responsabilidad y una nueva orientación del trabajo social en favor de los países del tercer mundo. No se pretendía suprimir la Cáritas clásica sino completarla mediante la «ayuda para ayudarse a sí mismo», es decir, la promoción del desarrollo propio. En cuanto a la motivación pueden identificarse la forma clásica y la nueva; pero la segunda no tiene por tarea la evangelización, ni siquiera se considera a sí misma como misión indirecta, como se consideraba la Cáritas tradicional. Junto a ella, siguen existiendo las organizaciones de caridad que prestan ayuda al desarrollo con un acento y un contenido decididamente pastoral.

Esta nueva forma de la actividad caritativa no ha logrado imponerse de la misma manera en todos los países [72]. La más poderosa de las organizaciones de ayuda católicas, la CRS, comenzó a poner en práctica sus propios programas de ayuda al desarrollo, pero situando el centro de gravedad, al igual que antes, en las ayudas directas. Donde más claramente se ha impuesto la nueva orientación ha sido en la república federal de Alemania.

A instancias del vicario general de Colonia, Josef Teusch, que

---

70. TH. OHM, *Machet zu Jüngern alle Völker*, Friburgo de Brisgovia 1962, 639-658, aquí 657.

71. Cf. G. ERB, en HPTh IV, 624-645.

72. ERB, o.c. 629-639.

recogía iniciativas de distintos grupos y asociaciones católicas, el cardenal Josef Frings propuso a la Conferencia episcopal alemana, en 1958, la fundación de la acción Misereor contra el hambre y la enfermedad en el mundo [73]. Se creó un secretariado en Aquisgrán, expresando así su estrecha conexión con la rama alemana, asentada en esta misma ciudad, de la Obra pontificia para la difusión de la fe (Missio). De todas formas, Misereor no debía actuar como una empresa misionera sino como una entidad encauzada a la ayuda al desarrollo. La primera colecta, el domingo de ramos de 1959, con una suma de 33,4 millones de marcos, superó las más optimistas esperanzas y contribuyó a la consolidación de la nueva fundación. Las limosnas de los asistentes a los actos litúrgicos (en total, hasta 1973, 786,7 millones de marcos) han sido la más importante fuente de ingresos de las obras de caridad del episcopado. La selección de proyectos, para la que se contaba con el asesoramiento de un Consejo de especialistas, no se concentraba en ayudas directas para los síntomas de miseria, sino que intentaba eliminar las causas y fomentar las iniciativas privadas. La ayuda aportada por los católicos alemanes en situaciones catastróficas se encauza a través de la Asociación nacional de Cáritas. La «Comunidad de trabajo para la ayuda al desarrollo», fundada en 1959 por Misereor y otras agrupaciones católicas, tiene como objetivo la adquisición, preparación y envío de colaboradores para el desarrollo (hasta 1974, unos 1700).

Los obispos alemanes crearon además, en 1961, la acción Adveniat para apoyar las tareas pastorales de la Iglesia Iberoamericana [74]. Esta acción, que inicialmente había sido pensada en forma de colectas concretas para la formación de los sacerdotes, acabó por convertirse en una ayuda global para la estructuración y organización de la pastoral. Hasta 1972, la aportación de los católicos alemanes para esta finalidad alcanzó la suma de 621,1 millones de marcos (colectas de navidad). Esta clara distinción entre ayudas al desarrollo y ayudas a la pastoral, tal como es practicada en la república federal de Alemania, no ha encontrado general imitación, ya que las ayudas de otras naciones, algunas de ellas surgidas al mismo tiempo o poco después, añaden, a menudo, a

---

73. U. KOCH - FR. MERZ, en KH 26 (1969) 435-442.
74. H. LÜNING, en KH 26 (1969) 422-452.

las ayudas al desarrollo, otras tareas[75]. Así ocurre, por ejemplo, respecto de los «Días de ayuno de los católicos suizos». Desde su fundación (1962), sus recursos se distribuyen en tres partes, para ayudas al desarrollo, para las misiones extranjeras y para proyectos internos en la propia nación suiza. Es fácilmente comprensible, sobre todo en los países en que pervive la antigua tradición misionera, la tendencia a encauzar, directa o indirectamente, las ayudas al desarrollo a través de las misiones en países extranjeros. Por otra parte, la ejecución de numerosos proyectos depende de la subestructura misional y se pone en práctica, de hecho, a través de una cierta vinculación personal con el trabajo de los misioneros.

Desde fechas tempranas ha habido en varios países movimientos precursores de las posteriores organizaciones de ayuda (Inglaterra, movimiento Miss a Meal; Austria, desde 1958, Día del ayuno familiar). Pero la auténtica oleada fundacional no inició su impulso ascendente hasta el concilio Vaticano II, que enfrentó a los obispos y al catolicismo con problemas de alcance mundial. Ya durante la celebración del concilio se registraron fundaciones de ayudas episcopales en Bélgica (1961: Carême de Partage, más tarde Entraide et Fraternité, Broederlijk Delen), Países Bajos (1961: Bisschoppelijke Vastenaktie), Francia (1961: Comité Catholique contre la Faim et pour le Développement), Inglaterra y Gales (1963: Catholic Fund for Overseas Development), Austria (1964: Koordinierungsstelle für internationale Entwicklungsförderung) y Australia (1964: Committee for Overseas Relief). Algunas de las fundaciones de nueva creación concentraron al principio sus esfuerzos en proyectos estrictamente delimitados, en los que tenían un importante papel las viejas vinculaciones coloniales (Bélgica en el Zaire, Francia en sus antiguas posesiones africanas). De todas formas, con el correr del tiempo se ha ido imponiendo una concepción global.

Las primeras tendencias hacia la cooperación entre las organizaciones de caridad nacionales afloraron ya antes del concilio. En 1960 un reducido grupo de expertos expuso este enfoque con ocasión del congreso eucarístico de Munich. Con todo, la inicia-

75. Síntesis en CIDSE, Bruselas 1974.

tiva formal para la fundación no se registró hasta cuatro años más tarde, cuando el 5 de noviembre de 1964, durante el tercer período de sesiones del concilio, el cardenal Frings hizo una llamada a las conferencias episcopales de todos los países, para fundar centros de ayuda contra el hambre, la pobreza, la enfermedad y el analfabetismo. Frings impulsó además la interconexión a nivel internacional de las organizaciones ya existentes. Esta iniciativa despertó un eco muy positivo entre los padres conciliares. La propuesta de Frings fue seguida de otras declaraciones sobre el mismo problema y de la fundación preparatoria de una comunidad de trabajo, con el objetivo de crear un centro de información y coordinación (8 de mayo de 1965). Las conferencias episcopales representadas en la citada fundación preparatoria (Bélgica, república federal de Alemania, Francia, Países Bajos, Austria, Suiza y Estados Unidos) acordaron, el 18 de noviembre de 1965, con la aprobación de la Santa Sede, proceder a la fundación de una comunidad de trabajo permanente y de un secretariado, que inició sus actividades en Bruselas en 1966. Esta nueva fundación, llamada Coopération Internationale pour le Développement Socio-Économique (CIDSE), no afectaba en nada la peculiaridad y la autonomía nacional de sus miembros. Su órgano supremo es la Asamblea general, que se reúne cada tres años. En ella se toman las decisiones sobre los principios y las tareas de la CIDSE. Hay, además, una Comisión administrativa, que fija las actividades del Secretariado, y una Junta directiva. El secretario general es a la vez secretario de la Asamblea general, de la Comisión y de la Junta directiva y está al frente del secretariado. El primer presidente de la CIDSE fue el cardenal Frings. Sus sucesores fueron los cardenales Bernhard Alfrink (Utrecht) y Leo Josef Suenens (Bruselas), Hans Peter Merz (de la organización Misereor de Aquisgrán) y Meinrad Hengartner (Suiza). Desde 1967, ocupa el cargo de secretario general August Vanistendael.

El objetivo fundamental de la CIDSE fue, desde el primer momento, no la distribución de los recursos de sus miembros, ni la comunicación de instrucciones, sino la coordinación, la información y el asesoramiento. De ahí que en Bruselas se registraran, entre otras cosas, todos los proyectos y se organizara un amplio fichero de expertos. La CIDSE impulsó, además, la creación de

otras organizaciones de ayuda, que ya no se limitaban a los países industrializados, sino que hallaron acogida también en el tercer mundo. Y así, surgieron organizaciones de este tipo en Malawi (1968: Christian Service Committee of the Churches in Malawi) —que trabaja a nivel supraconfesional—, Canadá (1969: Canadian Catholic Organization for Development and Peace), Thailandia (1968: Catholic Council of Thailand for Development), Indonesia (1971: Lembaga Penelitian Dan Pembangunam Sosial), Rhodesia (1972: Commission on Social Service and Development) y finalmente en Irlanda (1973: Trocaire), en los países caribeños (1973: Christian Action for Development in the Caribben, ecuménico) y septentrionales (1969: Nordisk Katolsk Utvecklingshjaelp), y en España (1974: Secretariado de Cooperación al Desarrollo). Las obras de caridad australianas marcharon en otra dirección, colaborando estrechamente con Cáritas Internacional.

Los métodos de trabajo de las organizaciones de ayuda son diferentes según los casos y no se ha modificado en nada la peculiaridad de cada uno de ellos. Así, coexisten a menudo las ayudas al tercer mundo con medidas destinadas al país donante. Esto es, por supuesto, especialmente aplicable a las organizaciones de ayuda de los países en vías de desarrollo. Mientras que las grandes organizaciones, como por ejemplo Misereor, pueden acometer amplios programas y proyectos de gran alcance, las más pequeñas se limitan a programas parciales o a proyectos de menor envergadura.

La financiación de las acciones de ayuda se apoya básicamente en limosnas y donativos (colectas) de los fieles. Su diferente cuantía es, sin duda, uno de los índices de la vitalidad del catolicismo en los diversos países. Por otra parte, las estadísticas de la CIDSE sólo recogen aproximadamente una cuarta parte de la suma total de las ayudas aportadas por los católicos al desarrollo, ya que las prestaciones hechas por los miembros de las órdenes religiosas, y por grupos o personas concretas, no figuran en ninguna estadística. La cuantía de los donativos entregados en el marco de la CIDSE alcanzaba en 1973 (sin España, Irlanda y Estados Unidos), 50,1 millones de dólares[76]. Además, en los Países Bajos,

76. CIDSE, «News Bulletin» 4/74 hace los siguientes desgloses por países: República Federal de Alemania: 35 924 181 dólares; Canadá: 2 928 888; Austria: 2 479 333; Bélgi-

república federal de Alemania, Suiza y Canadá, algunos de los proyectos de ayuda al desarrollo de las organizaciones eclesiales contaban con aportaciones financieras de sus respectivos estados[77]. Tras algunas dudas iniciales, pudo comprobarse que esta cooperación estatal no disminuía la independencia de la Iglesia, ya que las asignaciones se hacían exclusivamente con destino a aspectos concretos y específicos. Si se tienen en cuenta, por otra parte, las grandes sumas aportadas por el CRS, cuyas tareas consisten, en muy buena parte, en preparar el envío de los excedentes de alimentos entregados por el gobierno y que no pueden considerarse en sentido estricto ayudas al desarrollo[78], así como las donaciones de Adveniat que, al igual que Cáritas Internacional, es órgano consultivo de la CIDSE, el valor total de las ayudas aportadas por estas organizaciones hasta 1973 asciende a 248 342 155 dólares.

Las tareas de la pontificia comisión Justicia y Paz, fundada en 1966, se sitúan en el campo del estudio y de la promoción, no en el de la acción social directa. También el Consejo Cor unum, fundado en 1971 por Pablo VI, pretende impulsar una más intensa cooperación entre Cáritas, las organizaciones de ayuda al desarrollo y todos cuantos se dedican a tareas semejantes[79].

No han faltado recomendaciones de la jerarquía eclesiástica a los tradicionales cuidados dispensados a los pobres. Pero sólo el Vaticano II consiguió, sobre la base de las experiencias acumuladas a lo largo de un siglo, proporcionar una nueva visión, aprobando y recomendando en términos expresos las actividades sociocaritativas y las ayudas de la Iglesia al desarrollo puestas en práctica en los decenios precedentes. Cierto que no se dedicó a Cáritas o a las organizaciones de ayuda al desarrollo un documento con-

ca: 3 134 292; países nórdicos: 49 431; Francia: 1 339 358; Inglaterra y Gales: 664 437; Países Bajos: 2 347 499; Suiza: 2 049 941. Es muy significativo el dato de las limosnas per cápita de cada uno de los países, que da las siguientes cifras: república federal de Alemania: 1,32 dólares; Canadá: 0,34; Austria: 0,37; Gran Bretaña: 0,15; Bélgica: 0,35; Francia: 0,03; Países Bajos: 0,46; Suiza: 0,82 por cada católico. Las limosnas fueron destinadas, entre otros, a los siguientes sectores; educación (22,55 por 100), sanidad (18,48 por 100), agricultura (16,05 por 100).

77. CEBEMO (Países Bajos): 7 531 997 dólares; Oficina central para la ayuda al desarrollo (república federal de Alemania): 22 183 599 dólares; CIDA (Canadá): 1 761 882 dólares.

78. En 1973, 138 947 516 dólares. En esta cifra se contienen los excedentes alimentarios entregados por el gobierno.

79. Así describió Pablo VI los objetivos de la organización, en carta al cardenal secretario de Estado, Villot, de fecha 15 de julio de 1971.

ciliar específico, pero existen manifestaciones sobre este tema en diversos contextos [80]. En ellas, se afirma que la caridad es una función básica de la Iglesia y de su acción. Y esto es válido no sólo respecto de la inclinación afectuosa hacia los que sufren, sino también respecto de la actividad organizada del amor, expresamente aprobada y recomendada por el concilio, incluso en su vertiente supraconfesional. Es también inequívoco el reconocimiento de las organizaciones de ayuda al desarrollo, respecto de las cuales se dan claras normas en el artículo 86 de la constitución pastoral. Su finalidad es el pleno desarrollo humano *(plena perfectio humana)*. Y aunque esta ayuda depende esencialmente de las naciones industrializadas, debe tender, ante todo y sobre todo, al pleno desarrollo de las capacidades y tradiciones del tercer mundo *(non solis opibus alienis, sed propriis plene explicandis necnon ingenio et traditione propria colendis)*. Se aceptaban así, para la totalidad de la Iglesia, los planteamientos inicialmente formulados y practicados por los países del Atlántico norte.

80. Detallada exposición en VÖLKL, *Dienende Kirche* 260-338; ver en concreto el decreto sobre el apostolado de los seglares, art. 8, y la constitución pastoral, art. 86; R. VÖLKL, *Diakonie und Caritas in den Dokumenten der deutschsprachigen Synoden*, Friburgo de Brisgovia 1977.

XV. EL MOVIMIENTO ECUMÉNICO

Por Erwin Iserloh

Profesor de la Universidad de Münster

BIBLIOGRAFÍA: H.L. ALTHAUS (dir.), *Ökumenische Dokumente. Quellenstücke über die Einheit der Kirche*, Gotinga 1962; R. ROUSE - ST.CH. NEILL, *Geschichte der ökumenischen Bewegung 1517-1948*, 1-2, Gotinga 1957-1958; E. FEY - G. GASSMANN (dirs.), *Geschichte der ökumenischen Bewegung 1948-1968*, Gotinga 1974; F. BIOT, *Von der Polemik zum Dialog*, Viena - Munich 1966; G.H. TAVARD, *Geschichte der ökumenischen Bewegung*, Maguncia 1964; R. FRIELING, *Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung 1910-1937*, Gotinga 1970; A. DEISSMANN (dir.), *Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz. Amtlicher deutscher Bericht*, Berlín 1926; F. LÜPSEN (dir.), *Amsterdamer Dokumente*, Bethel 1948; id. (dir.), *Evanston - Dokumente*, Witten 1954; id. (dir.), *Neu Delhi - Dokumente*, Witten [2]1962; N. GOODHALL (dir.), *Bericht aus Uppsala 1968* (informe oficial), Ginebra 1968; R. GROSCURTH (dir.), *Von Uppsala nach Nairobi - Ökumenische Bilanz 1968-1975 epd dokumentation 15*, Bielefeld - Francfort 1975; H. KRÜGER - W. MÜLLER-RÖMHELD (dirs.), *Bericht aus Nairobi. Offizieller Bericht der 5. Vollversammlung des ORK 1975*, Francfort 1976; A. BOYENS, *Kirchenkampf und Ökumene 19331939*, Munich 1969; id., *Kirchenkampf und Ökumene 1939-1945*, Munich 1973; G. GLOEDE (dir.), *Ökumenische Profile, Brückenbauer der Einheit der Kirche*, 2 vols., Stuttgart 1961-1963; M. PRIBILLA, *Von der kirchlichen Einheit*, Friburgo de Brisgovia 1929; R. AUBERT, *Le Saint-Siège et l'Union des Églises*, Bruselas 1947; L. JAEGER, *Das Konzilsdekret «Über den Ökumenismus»*, Paderborn [2]1968; P. BRATSIOTIS (dir.), *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, 1-2, 1959-1960; ST. HARKIANAKIS, *Über die gegenwärtige Situation der orthodoxen Kirche*, en «Kyrios» 6 (1966) 227-239; J. MEYENDORF, *Die orthodoxe Kirche gestern und heute*, Salzburgo 1963; S.V. STAVRIDIS, *Historia de los patriarcados ecuménicos* (en griego, 1967); N. EHRENSTRÖM - G. GASSMANN, *Confessions*

in Dialogue. A Survey of Bilateral Conversations among World Confessional Families 1959-1974, Ginebra [3]1975; V. PFNÜR, *Kirche und Amt. Neuere Literatur zur ökumenischen Diskussion um die Amtsfrage*, Münster 1975, 22-32; G. GASSMANN - M. LIENHARD - H. MEYER - H. VON HERNTRICH (dirs.), *Um Amt und Herrenmahl. Dokumentation zum evangelisch/römisch-katholischen Gespräch*, Francfort [2]1974.

LAS ETAPAS DE FORMACIÓN DEL CONSEJO ECUMÉNICO DE LAS IGLESIAS Y SU EVOLUCIÓN DESDE AMSTERDAM (1948) HASTA NAIROBI (1976)

Los inicios del movimiento ecuménico se remontan al siglo XIX. El primer impulso no procedió de la teología ni de los dirigentes de las iglesias, sino de grupos independientes de renovación religiosa, que a veces mantenían una actitud de deliberada y consciente oposición tanto frente a la teología ilustrada como frente a las iglesias establecidas. Se contaban entre ellos, en primer término, junto al movimiento de Oxford en el ámbito del anglicanismo, algunas asociaciones juveniles y el movimiento cristiano estudiantil. La Asociación cristiana de jóvenes, en sus ramas masculina y femenina, fundadas en Inglaterra, en 1844 y 1854 respectivamente, lograron afianzarse con rapidez en Europa y Norteamérica. Sus planteamientos supranacionales y supraconfesionales y sus claros acentos evangélicos y misioneros empujaban a estos grupos, desde su propia esencia, hacia el ecumenismo. En oposición a la teología liberal de la época, estaban convencidos de que la unidad de la Iglesia sólo podría asentarse sobre el suelo firme de una clara confesión. Esta idea quedó expresada en la fórmula base de la Asociación cristiana de jóvenes, reunida en París en 1885, que comenzaba con la frase: «Las asociaciones cristianas juveniles tienen por objeto unir entre sí a aquellos jóvenes que reconocen a Jesucristo como su Dios y Salvador según las Sagradas Escrituras.» Es innegable que esta fórmula anticipaba ya la posterior fórmula básica del Consejo mundial de las iglesias. En un primer momento, la Asociación cristiana de los jóvenes tuvo importancia por el papel desempeñado en la fundación de la Federación mundial de estudiantes cristianos, a la que se adhirieron, en 1895, en Vadstena (Suecia), los movimientos estudiantiles de muchos países

del área protestante. De esta Federación, o de la Asociación cristiana de jóvenes, salieron muchos de los dirigentes del movimiento ecuménico del siglo XX, entre ellos John R. Mott (1865-1955), Natham Söderblom (1866-1931) y Willem A. Visser 't Hooft (n. 1900).

Mott tuvo una participación esencial en la preparación y realización de la Conferencia mundial de las misiones de Edimburgo (1910), cuya finalidad era establecer una mutua colaboración entre las diversas sociedades misioneras. El objetivo se logró primero gracias a una Comisión de seguimiento (1910-20) y más tarde, y ya a nivel institucional, a través del Consejo internacional de las misiones, presidido, desde 1921 a 1942, por el propio John R. Mott. De la Conferencia mundial de Edimburgo surgió el impulso decisivo para el movimiento ecuménico. Si, según Jn 17,23, la credibilidad del mensaje evangélico depende de la unidad de los cristianos, nada más doloroso que el espectáculo de la escisión que se registra en las tierras de misiones, entre tantas sociedades misioneras trabajando por separado e incluso, a veces, combatiéndose entre sí.

En Edimburgo se dejaron de lado los problemas de la fe y la organización de las iglesias, porque no se esperaba conseguir unanimidad sobre estos puntos. De este modo, pudo lograrse la colaboración de la alta Iglesia anglicana. Los católicos y los ortodoxos no fueron invitados.

La excepcional experiencia del obispo norteamericano Charles Brent (1862-1929), misionero en Filipinas, en el sentido de que no era posible detenerse en el terreno de la simple colaboración práctica, sino que era necesario plantearse, precisamente para llegar a la unidad, el problema de las diferencias doctrinales dio impulso al movimiento Faith and Order (Fe y organización [de la Iglesia]). El año 1920 se celebró una nueva conferencia preparatoria en Ginebra, en la que no estuvieron representadas las iglesias protestantes de Francia y Alemania. Las de Suiza se negaron a participar oficialmente, porque en ellas no se daba el supuesto dogmático indispensable de que debía admitirse, como fundamento y base de partida, la fe en la divinidad de Cristo. Una comisión de seguimiento llevó adelante nuevos preparativos, hasta que, finalmente, pudo celebrarse, en Lausana, el 3 de agosto de 1927, la

primera Conferencia mundial para la fe y la organización de la Iglesia. Asistieron a ella 385 hombres y 9 mujeres, que representaban a 108 comunidades eclesiales. Los informes de los grupos de trabajo sobre los temas: unidad de la Iglesia, su mensaje, su esencia, su confesión de fe, su ministerio, sus sacramentos y sobre la unidad de la Cristiandad, no fueron aprobados *(adopted)*, sino sólo recibidos *(received)*, para su ulterior entrega a las iglesias. La experiencia de las grandes dificultades que se oponían a la unión provocaron un saludable realismo. Se llegó al acuerdo de no ocultar, sino de exponer con franqueza, los puntos en que existían desacuerdos. Los ortodoxos sobre todo pusieron especial empeño en dejar bien en claro su punto de vista. Se registró un movimiento de acercamiento entre los ortodoxos y los protestantes anglicanos, debido al hecho de que ambos grupos compartían una misma mentalidad, fuertemente marcada por la idea eclesiológico-sacramental. Por otra parte, era patente el recelo de los luteranos a todo lo institucional y, por tanto, también a una Iglesia concreta.

Partiendo del dato experimental de que «la doctrina separa - el servicio unifica», el Movimiento para el cristianismo práctico (Life and Work) intentó allanar el camino hacia el ecumenismo por otro medio, es decir, por el del trabajo concreto en pro de la paz y la colaboración social a nivel internacional.

En la Asamblea de la Alianza mundial para el trabajo de las Iglesias, celebrada en Aud Wassenaer, cerca de La Haya, en 1919, y en conexión con la actividad de esta asociación y con los esfuerzos de la Federación internacional de la reconciliación, el obispo Nathan Söderblom (1866-1931) de Upsala, promovió una Conferencia mundial sobre problemas de ética social. La intención que guiaba esta iniciativa era prescindir de las cuestiones dogmáticas, con la esperanza de que por este camino se podría avanzar más rápidamente que por el de Faith and Order.

La Conferencia mundial para el cristianismo práctico pudo reunirse en Estocolmo ya en agosto de 1925. Fue la primera conferencia netamente ecuménica. Asistieron a ella representantes de todas las grandes comunidades eclesiales, a excepción de la católica. Con todo, la significación de la conferencia estuvo, más que en su contenido y resultados, en el hecho mismo de que pudiera celebrarse. Las brillantes asambleas solemnes y las espléndidas ce-

lebraciones litúrgicas no podían, en todo caso, llamar a engaño sobre la realidad de las profundas divergencias. En tanto que algunos, y en particular los anglosajones, pensaban que podría traerse el reino de Dios a través de una configuración de las relaciones sociales acorde con el plan divino, otros, sobre todo los luteranos alemanes, se creían en el deber de insistir en la transcendencia del reino de Dios y en su carácter escatológico. La conferencia se prolongó a través de una comisión de seguimiento, compuesta por diversos grupos de trabajo. A partir de 1930, esta comisión desarrolló sus actividades en Ginebra, con la denominación de Consejo ecuménico para el cristianismo práctico.

Las relaciones del protestantismo alemán con el movimiento ecuménico quedaron notablemente perturbadas en el período entre las dos guerras mundiales. Si, a partir de 1918, «la colaboración ecuménica resultaba indeciblemente difícil» [1], a consecuencia de la tensión provocada por la tesis del Tratado de Versalles, según la cual correspondía a Alemania la responsabilidad exclusiva del desencadenamiento de la guerra, el año 1933 los grupos ecumenistas tuvieron que enfrentarse con la cuestión de su postura ante el Estado nacionalsocialista. El problema adquirió particular virulencia cuando dos grupos alemanes, la iglesia evangélica alemana y la iglesia confesora solicitaron su ingreso en el Consejo y ofrecieron su colaboración. El Consejo ecuménico para el cristianismo práctico decidió prestar su apoyo a la Iglesia confesora y aprobó una resolución en virtud de la cual la siguiente conferencia mundial, que debería celebrarse en 1934, analizaría el tema «Iglesia, Estado y pueblo». El nacimiento de Estados totalitarios presentaba, en efecto, ese antiguo tema bajo una forma nueva y apremiante. La comisión de seguimiento de Faith and Order se declaró, en cambio, favorable a la admisión de los representantes de la oficial iglesia evangélica alemana. La dificultad desapareció cuando el Estado nacionalsocialista prohibió a los dos grupos —como, por lo demás, a todas las restantes delegaciones alemanas— participar en las conferencias mundiales.

La propuesta hecha en julio de 1937, en Oxford, por la Confeferencia mundial para el cristianismo práctico de fusionar ambos

1. A. Deissmann, *Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz*, Berlín 1926, 749. M. Pribilla, *Um kirchliche Einheit*, Friburgo de Brisgovia 1929, 97-100.

movimientos en una sola entidad y formar un Consejo ecuménico fue aprobada también por la conferencia Faith and Order, celebrada en Edimburgo en agosto de 1937. Un comité elaboró en Utrecht, en 1938, los estatutos del Consejo. Con todo, el estallido de la guerra impidió la convocatoria de una asamblea general. Hubo que esperar hasta el año 1948 para constituir, en Amsterdam, el Consejo ecuménico de las iglesias; la organización Faith and Order continuaría sus actividades en calidad de comisión del Consejo y se centraría especialmente en los problemas doctrinales.

La primera asamblea del Consejo ecuménico se celebró en Amsterdam, del 22 de agosto al 4 de septiembre de 1948, y estuvo dedicada al tema «El desorden del mundo y el plan salvífico divino». La fórmula básica aceptada al principio decía: «El Consejo ecuménico de las Iglesias es una comunidad de iglesias que confiesa a nuestro Señor Jesucristo como Dios y Salvador.» A tenor de sus estatutos, no podían ser miembros del Consejo los individuos o las asociaciones concretas, sino sólo las iglesias. Lo que se quería, en efecto, era una comunidad de iglesias independientes, no una «Superiglesia». El Consejo pretendía aportar su ayuda a los esfuerzos de las iglesias miembros en su búsqueda de la unidad y en las tareas que pudieran ser realizadas en común. «Está lejos de las intenciones del Consejo la pretensión de asumir ningún tipo de funciones que competen a las iglesias miembros, de controlarlas o de dictar leyes para ellas» [2].

En Amsterdam se dieron cita delegados de 47 países, en representación de 147 Iglesias. Los círculos protestantes fundamentalistas, por ejemplo los luteranos del sínodo norteamericano de Missouri, se negaron a participar, porque echaban de menos una clara y sólida línea dogmática. En consecuencia, pocos días antes de la reunión de la asamblea plenaria, formaron su propio Consejo internacional de las iglesias cristianas.

Los ortodoxos estaban básicamente representados por los delegados del patriarcado ecuménico de Constantinopla y de la iglesia griega. Una asamblea de los dirigentes de las iglesias autocéfalas del este, reunida bajo la presidencia del patriarca de Moscú, decidió no tomar parte en la Conferencia mundial. Tampoco la

2. *Verfassung des ORK vom 30.8.1948*, en *Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan* V, Tubinga 1948, 168.

Iglesia católica estuvo representada; sólo algunos teólogos obtuvieron permiso de la Curia para asistir, a título privado.

La asamblea plenaria de Amsterdam acometió la tarea de redactar los estatutos del Consejo ecuménico y, frente a un mundo desgarrado y desangrado por la guerra, hacer luz sobre la misión del cristianismo en el mundo y para el mundo. En la primera sección, bajo la dirección del obispo Hanns Lilji, y la colaboración de Karl Barth, se insistió, a propósito del tema «La Iglesia en el plan salvífico de Dios», en la unidad de la Iglesia y en la interconexión entre esta unidad y la renovación de la vida interior eclesial. Pudo, con todo, advertirse claramente que existían profundas divergencias sobre la concepción de la unidad.

Fueron particularmente duros los enfrentamientos en las secciones políticas 3 («La Iglesia y la disolución del orden social») y 4 («La Iglesia y el desorden internacional»). En las discusiones desempeñó un papel determinante la lucha política e ideológica entre el este y el oeste. Así lo pusieron implacablemente de relieve los discursos del norteamericano John Foster Dulles (1888-1959) y del profesor de teología de Praga, Joseh L. Hromadka (1889-1969). Frente a la dura condena del comunismo ateo y materialista del primero, el segundo trazó una apasionada crítica del capitalismo occidental. La Conferencia se vio enfrentada con la difícil tarea de mantener en pie la comunidad cristiana por encima de todos los «telones de acero» y pronunciarse al mismo tiempo en favor tanto de la libertad humana como de la justicia social. Se insistió en que «no puede identificarse al cristianismo con un sistema determinado» y se previno frente a la tentación de equiparar a la Iglesia con un sistema totalitario. Para complementar estas ideas, en la Sección tercera se puso el acento en que la intención de salvaguardar la independencia de las iglesias frente a las normas y conflictos del mundo de ninguna manera debe interpretarse en el sentido de una neutralidad que quiere mantenerse alejada de los problemas del mundo.

Amsterdam fue sólo un comienzo. Sirvió para poner en claro la trascendencia teológica de la fórmula básica, estructurada en términos muy generales, de modo que más tarde pudiera ser ampliada y profundizada, así como para encontrar el adecuado método de trabajo del Consejo ecuménico. Aunque sus pretensiones

programáticas eran muy modestas, se esperaba que —precisamente por ello —y gracias al peso de las instituciones y de los contactos en el diálogo y en el trabajo, podrían crearse realidades ecuménicas que, con el correr del tiempo, permitirían abordar con mayor decisión el problema de la verdad. En la declaración «La Iglesia, las iglesias y el Consejo ecuménico», hecha por la comisión central de Toronto, en 1950, se insistía, una vez más, en que el «Consejo mundial de las iglesias no puede ser una "Superiglesia"... No es la "Iglesia universal". No es tampoco la *Una Sancta* de la que se habla en las confesiones de fe... Cada Iglesia conserva, en virtud de los estatutos, el derecho de ratificar o de rechazar las declaraciones y actuaciones del Consejo. (...) En el seno del Consejo ecuménico hay espacio suficiente para la eclesiología de cualquier iglesia que esté dispuesta a participar en el diálogo ecuménico. (...) De la afiliación no se sigue que cada iglesia deba considerar a las restantes iglesias miembros como Iglesia en el verdadero y pleno sentido de la palabra»[3].

Esta declaración estaba destinada a facilitar el ingreso de las iglesias ortodoxas en el Consejo ecuménico. En Amsterdam, en 1948, sólo se hicieron miembros del Consejo —aparte algunas pequeñas iglesias nacionales y la iglesia rusa en el exilio— el patriarcado ecuménico de Constantinopla y la Iglesia de Grecia. Poco tiempo después siguieron el ejemplo los patriarcados de Alejandría, Antioquía y Jerusalén. Aprovechando las favorables circunstancias del cambio de la política exterior de Moscú a la muerte de Stalin (1879-1953), se registraron algunas tentativas, especialmente por parte de la Iglesia evangélica de Alemania, por entrar en contacto con Rusia. La comisión central del Consejo ecuménico celebró una reunión, en agosto de 1956, en Hungría. Al mismo tiempo, el patriarca Atenágoras I (1886-1972) de Constantinopla se esforzó por conseguir una colaboración de todas las iglesias ortodoxas, incluida la rusa. Estas tentativas desembocaron en las Conferencias panortodoxas celebradas en Rodas a partir de 1961, y en el ingreso de las Iglesias de Rusia, Bulgaria, Rumania y Polonia en el Consejo ecuménico, con ocasión de la tercera asamblea plenaria, celebrada en Nueva Delhi, el 19 de noviembre de

3. Citado según «Kirchliches Jahrbuch der EKD 1951», 78, Gütersloh 1952, 225-229.

1961, bajo el lema «Jesucristo, luz del mundo». La segunda asamblea plenaria se había celebrado en 1954, en Evanston (Michigán). En Nueva Delhi se integró en el Consejo, como sección independiente (Comisión para la misión y evangelización mundial) el Consejo internacional de las misiones.

Los ortodoxos promovieron la idea de dar a Faith and Order —hasta entonces sólo una ponencia dentro de la sección de estudios— el *status* de sección independiente, para conferir así un mayor peso específico al problema de la verdad. Sus iniciativas y preguntas facilitaron además la aceptación de una ampliación trinitaria de la fórmula cristológica básica, que desde entonces dijo: «El Consejo ecuménico de las iglesias es una comunidad de iglesias, que confiesan al Señor Jesucristo como Dios y Salvador según las Sagradas Escrituras y se esfuerzan por cumplir en común la vocación a que han sido llamadas, para gloria de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo.» Sobre todo las iglesias jóvenes, cuya importancia se había querido resaltar eligiendo como sede de la celebración de la asamblea un lugar situado en el corazón del mundo asiático, presionaban para la pronta realización de la unidad visible de la Iglesia y para la implantación de la intercomunión. De estas tendencias dio cumplida información el detallado informe de la sección tercera, «Unidad», aprobado «en sus líneas generales» por la asamblea plenaria y recomendado a las iglesias para su ulterior estudio. Al acentuar la necesidad de la unidad *visible* se registraba un «progreso real en el camino hacia la superación de un cierto docetismo eclesiológico» (Edmund Schlink).

Mientras tanto, se había elevado ya a 198 el número de iglesias pertenecientes al Consejo ecuménico. En Nueva Delhi asistió, por vez primera, a una asamblea plenaria del Consejo ecuménico una delegación oficial católica, integrada por cinco representantes del Secretariado romano para la unidad de los cristianos y dos representantes del cardenal Gracias de Bombay. La «responsabilidad de las iglesias por el mundo», que venía siendo, desde Amsterdam (1948), tema siempre presente de las conferencias del Consejo ecuménico, ocupó un destacado primer plano a partir de 1966, año en que el cargo de secretario general pasó de W.A. Visser 't Hooft a Eugene Carson Blake. La Conferencia mundial para la Iglesia y la sociedad, celebrada en Ginebra (1966), fue la tercera, después

de las de Estocolmo (1925) y Oxford (1937), de las dedicadas específicamente a temas de ética social. En ella se pretendía dar «la respuesta cristiana a la revolución técnica y social de nuestro tiempo». Estuvo caracterizada por la preponderancia de los seglares y por una representación de las iglesias de África, Asia e Iberoamérica casi tan nutrida como la de las iglesias de Europa y Norteamérica. Se quiso que dirigieran la palabra a las iglesias los especialistas y los afectados y que las aconsejaran a la hora de dar su respuesta a los retos de los cambios revolucionarios.

Partiendo de la convicción de que la responsabilidad social de los cristianos no puede circunscribirse a las relaciones personales de cada cristiano concreto con su prójimo, un *slogan* muy repetido en la conferencia fue «amor a través de las estructuras». Fue también tema de apasionados debates la teología de la revolución. En el mensaje de la Conferencia se decía: «Como cristianos, debemos pronunciarnos a favor del cambio. [...] Hoy día, muchos de los que se consagran al servicio de Cristo y del prójimo adoptan una actitud más radical y más revolucionaria. No niegan en modo alguno el valor de la tradición y del orden social, pero buscan una nueva estrategia, con ayuda de la cual poder introducir modificaciones fundamentales en la sociedad sin pérdida de tiempo. [...] En el momento actual, es importante que reconozcamos el profundo enraizamiento de esta posición radical en la tradición cristiana y que le concedamos un lugar adecuado [...] en la vida de la Iglesia» [4].

La conferencia promovió la participación activa de la Iglesia cristiana en la lucha en pro de la igualdad racial. Se pidió, entre otras cosas, que el Consejo creara un secretariado para la eliminación del racismo. Esta orientación hacia el compromiso social y político definió también la temática de la cuarta asamblea plenaria, celebrada en Upsala, del 4 al 20 de julio de 1968, con el lema «Mira que hago un mundo nuevo» (Ap 21,5). La conferencia consideró como signos del tiempo «los espectaculares avances en nuevos campos científicos, la protesta estudiantil, la indignación por los asesinatos políticos y los enfrentamientos armados». Ante los informes, expuestos con pasión ante 704 delegados y numerosos

---

4. H. KRÜGER (dir.), *Ökumenische Bewegung 1965-1968*, anexo a la «Ök. Rundschau», n.º 12-13, Stuttgart 1970, 334.

invitados y periodistas, sobre «Naciones ricas y naciones pobres», «Racismo o comunidad mundial», «Cristianismo y derechos humanos», «Trabajo de la Iglesia en un mundo revolucionario», resultaba difícil establecer un equilibrio entre el «Evangelio de la conversión» y el «Evangelio de la responsabilidad social»[5]. Esta tensión, que se fue agudizando a partir de 1969 en virtud del desarrollo de un programa ecuménico para la lucha contra el racismo y una petición de ayuda económica dirigida a las iglesias miembros para apoyar a las organizaciones de liberación, el Consejo ecuménico de las iglesias se vio sometido a la desgarradora prueba de la polarización. Con todo, según la decisión de la Comisión central, reunida en Addis Abeba en 1971, el dinero no podría ser destinado a fines bélicos. Se solicitó, además, que se hiciera un estudio sobre los métodos, tanto pacíficos como violentos, para la introducción del cambio social.

En el año 1972, con la elección de Philip Potter, metodista de Jamaica, ocupaba por vez primera el cargo de secretario general del Consejo ecuménico de las iglesias un cristiano del tercer mundo. En la conferencia de la comisión para la «Misión y evangelización del mundo», del Consejo ecuménico, celebrada en Bangkok del 29 de diciembre de 1972 al 8 de enero de 1973, y dedicada al tema «Salvación del mundo — hoy», las delegaciones de África, Asia y de los negros de Norteamérica constituyeron ya la mayoría. Al concepto de salvación se le dio un fuerte matiz de «liberación», el trabajo por la salvación se contempla como lucha contra la explotación, la opresión política y la alienación. El distanciamiento respecto de las iglesias occidentales, por su «pertenencia a las estructuras de poder colonialistas», llegó incluso a la petición de una moratoria: al menos durante algún tiempo, las iglesias occidentales deberían renunciar a enviar personal y dinero.

La proximidad geográfica con las grandes religiones asiáticas sugirió el proyecto de convertir en tema de una sección independiente el diálogo con ellas. Este planteamiento hizo inevitable el análisis del problema del derecho de las misiones, lo que, en el marco de la petición de contextualización del mensaje cristiano o

5. Mensaje de la cuarta asamblea plenaria, tomado de *Ökumenische Bewegung 1965-1968* (cf. nota 4), 446s.

de incardinación del cristianismo en las culturas del tercer mundo, agudizó el peligro de cierto sincretismo.

A juzgar por los trabajos preparatorios, también la quinta asamblea plenaria, celebrada en Nairobi (Kenia), del 23 de noviembre al 10 de diciembre de 1975, bajo el lema «Cristo nos libera y nos une», pondría el acento en los problemas intramundanos, tales como el racismo, el sexismo y la formación. Pero la gran mayoría de los 757 delegados de las 271 Iglesias afiliadas al Consejo —añadiendo los observadores, consejeros y periodistas, el número total de participantes se elevaba a 2300— estimó preferible dedicarse a los temas teológicos de las secciones 1 («Fe en Jesucristo») y 2 («La unidad de la Iglesia»). La firme actitud, sobre todo de los delegados de la ortodoxia, hizo fracasar toda tentación de desviación hacia lo horizontal. La Conferencia entendió a la Iglesia como una agrupación conciliar de comunidades que profesan la misma fe, celebran el mismo bautismo y la misma santa cena y reconocen los ministerios espirituales de las otras comunidades. Se vio claramente que el Consejo ecuménico de las iglesias no era ya esa asociación conciliar, pero que su misión consistía en prepararla. Se concedió amplio espacio a la celebración litúrgica, al estudio bíblico y a la espiritualidad. Nairobi se convirtió, pues, en un «acontecimiento espiritual». Se procuró también redescubrir los puntos positivos de contacto entre la proclamación de Cristo y la responsabilidad social, en el contexto de una «espiritualidad para la lucha» *(spirituality for combat)* o, por mejor decir, una «espiritualidad para el compromiso». Se intentó incluir el anti-racismo en un programa de mayor alcance para la realización de los derechos humanos. En este punto, se hacía inevitable analizar también la situación en la Unión Soviética. La negación de la libertad de religión en este país desencadenó los más duros debates. Como había ocurrido ya en otras ocasiones, también en Nairobi se impuso, en esta cuestión, la tendencia a la integración y al compromiso. Pero, con el paso de una «ecumene del conflicto» a una «ecumene de la agrupación», el Consejo ecuménico no podrá llevar a buen término su tarea, mientras se trate de una «ecumene sin verdad» (Lortz).

Con la participación de la delegación católica en la asamblea plenaria de Nueva Delhi se superaban las profundas reservas de la Curia romana frente a las asambleas ecuménicas. La Iglesia católica, convencida de que ella y sólo ella era, en el pleno sentido de la palabra, la representación visible de la Iglesia una, santa, católica y apostólica fundada por Jesucristo, temía que esta pretensión suya podría verse relativizada si se sentaba en plan de igualdad, al lado de las restantes comunidades eclesiales, en torno a una misma mesa de conferencias.

A la invitación que los arzobispos luteranos escandinavos cursaron al papa Benedicto XV, para que enviara delegados a una conferencia *(concilium)* ecuménica que se celebraría en Upsala el 8 de septiembre de 1918, respondió el cardenal secretario de Estado, Gasparri, asegurando que el papa acogía de buen grado todo cuanto se hacía en favor de la paz y de la fraternidad cristiana, porque de este modo «se allanaba el camino hacia lo que el evangelio expresaba con las palabras: "que haya un solo rebaño y un solo pastor"» [6]. Pero para nada se tocaba el tema de una representación del papa en la proyectada conferencia. Bien al contrario, un decreto del Santo Oficio de 4 de julio de 1919 prohibía toda participación en congresos para la promoción de la unidad sin permiso expreso de la Santa Sede. Ya en mayo de aquel año, Benedicto XV había dado la siguiente respuesta a la delegación que le transmitía la invitación para la conferencia Faith and Order: «De todos son bien conocidas la doctrina y el proceder de la Iglesia católica respecto de la unidad de la Iglesia visible de Cristo y por eso no puede participar en un congreso como el que se le proponía. Con todo, Su Santidad no desea en modo alguno ni en ninguna circunstancia desaprobar el congreso en cuestión para todos cuantos no están unidos a la cátedra de Pedro» [7].

El vivo interés de Pío XI por los movimientos de unidad se centraba especialmente en las iglesias ortodoxas. Como científico,

6. Carta de 19-6-1918; texto en M. PRIBILLA, *Um kirchliche Einheit* 319.

7. R ROUSE - ST.CH. NEILL, *Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1517-1948* II, Gotinga 1958, 16.

concedía importancia sobre todo al apostolado del espíritu. En consecuencia, fundó en Roma, en 1922, el Instituto Oriental y promovió además el estudio intenso de la teología y de la liturgia de las iglesias orientales. Estimó que esta tarea era particularmente adecuada para los benedictinos. Además de la abadía de Niederaltaich, junto al Danubio, acogió esta invitación pontificia el priorato de Amay-sur-Meuse, fundado en 1925 con esta finalidad específica y trasladado en 1939 a Chevetogne (Bélgica). En él se celebraba la liturgia según el rito oriental, se estudiaba la teología y se cultivaba la espiritualidad del Oriente. Los monjes editaban además la revista «Irénikon». En la perspectiva del papa, «para la reunificación es necesario, ante todo, un conocimiento y un amor mutuos... Los fragmentos desprendidos de un mineral aurífero son también auríferos...» [8].

Todo esto habría podido aplicarse igualmente a las relaciones con el protestantismo. De ahí que, en un discurso, en el consistorio del 24 de marzo de 1924, promoviera Pío XII los esfuerzos ecuménicos respecto de todos los cristianos separados. «Todos los católicos estamos obligados a sentir agradecimiento hacia aquellas personas que, por inspiración de la gracia divina, se esfuerzan por facilitar el acceso a la verdadera fe a sus hermanos separados, sean quienes fueren, disipando prejuicios, poniéndoles ante los ojos la auténtica doctrina católica y, sobre todo, permitiendo ver en sí mismos la señal de los discípulos de Cristo, que es el amor» [9]. Sin embargo, en el terreno de los hechos el pontífice mantuvo una actitud más bien reservada frente al ecumenismo protestante: para él, historiador y científico, todo aquel esfuerzo se quedaba demasiado en la superficie, es decir. pasaba por alto el estudio a fondo de las fuentes y en particular de los padres de la Iglesia; como hombre de Iglesia veía surgir aquí el peligro del relativismo y del indiferentismo. Para algunos católicos, y para numerosos protestantes, especialmente para los participantes en las conferencias de Estocolmo y de Lausana, constituyó un amargo desengaño la ausencia de la Iglesia católica. El arzobispo Söderblom, y con él algunos otros, llegaron incluso a sacar de aquí la conclusión de que con su actitud Roma había exhibido ante todo el mundo su espí-

8 G H. TAVARD, *Geschichte der Ökumenischen Bewegung*, Maguncia 1948, 120.
9. AAS 16 (1924) 123s.

ritu sectario y se había colocado, por su propia voluntad, fuera del conjunto de la cristiandad.

Una vez ya concluida la Conferencia de Lausana, Pío XI, en la encíclica *Mortalium animos*, de 6 de enero de 1928, trazó una dura crítica del movimiento ecuménico, tal como se había venido desarrollando hasta entonces: «¿Podemos consentir... que la verdad, y precisamente la verdad revelada por Dios, se convierta en objeto de negociaciones?» [10]. Desde el punto de vista del pontífice, la Iglesia católica sólo podía tomar parte en el movimiento ecuménico en la medida en que éste significara una vuelta a las fuentes de la fe, es decir, al Evangelio y a la tradición.

A pesar de esta negativa oficial, algunos observadores católicos, entre ellos los alemanes Max Joseph Metzger (1887-1944) y Hermann Hoffmann (1878-1973) asistieron, a título privado y con aprobación episcopal o pontificia, a la «Conferencia mundial para el cristianismo práctico», celebrada en Estocolmo, en 1925, y a la de Faith and Order de Lausana, en 1927.

Puede decirse que, en algún sentido, la situación de Alemania ofrecía un clima más favorable para el encuentro interconfesional: aquí el número de denominaciones no era de hecho tan elevado como por ejemplo en Estados Unidos; además, las grandes iglesias territoriales contaban con interlocutores cuyas posiciones estaban más definidas desde el punto de vista confesional. En las universidades coexistían las facultades teológicas católicas y las evangélicas que, con la ayuda del método crítico histórico, habían logrado eliminar ciertos prejuicios y trazar fundamentos comunes. Sobre todo a partir de la publicación de la obra *Reformation in Deutschland* (1939), de Joseph Lortz (1887-1975), se pudo exponer con mucha mayor objetividad y con una mayor comprensión de sus motivaciones religiosas, la historia de la reforma y la vida y obra de Martín Lutero; se pudo asimismo reconocer, con ánimo imparcial, la parte de culpa de los católicos en la escisión de las iglesias. También contribuyó esencialmente al acercamiento de las confesiones la común amenaza que para todas ellas y para la cristiandad en su conjunto encerraba el nacionalsocialismo. Aquí, el problema se planteaba ya en términos de salvar la esencia misma cristiana, por encima de todas las diferencias. Promovió también

10. *Ökumenische Dokumente*, public. por H.L. ALTHAUS, Gotinga 1962, 168s.

la coexistencia de las confesiones el hecho de que el protestantismo, en cuanto «iglesia confesora», convirtiera en centro de sus reflexiones su ser Iglesia.

Entre los pioneros del ecumenismo católico figuran los alemanes Arnold Rademacher (1873-1939), Max Pribilla (1874-1956), Robert Grosche (1888-1967), el fundador de la revista «Catholica» (1932) Matthias Laros (1882-1962), Joseph Lortz, Karl Adam (1876-1966) y Max Joseph Metzger. Este último fundó, en 1938, la hermandad Una Sancta, con el objetivo de allanar los caminos hacia la unidad mediante la oración y el encuentro fraternal. En los años 1939-1940, y por iniciativa de Metzger, se celebraron grandes reuniones en Meitinger, junto a Augsburgo. Acusado por las autoridades nazis de ser un apóstol de la paz, calumniado y varias veces encarcelado, Metzger fue ajusticiado el 17 de abril de 1944.

En Francia, fueron promotores de las ideas ecuménicas Paul Couturier (1881-1953), que difundió y profundizó espiritualmente la octava mundial de la oración para la unidad de los cristianos (del 18 al 25 de enero) puesta en marcha por los anglicanos, y M. Yves Congar, O.P. (nac. 1904). La oración se centraba en la petición de «la unidad de todos los cristianos, tal como Cristo la quiere».

Después de la segunda guerra mundial, surgieron en numerosos lugares círculos Una Sancta de seglares y teólogos, como centros de fructíferos encuentros entre católicos y protestantes en oración y diálogo. Su espontaneidad fue disminuyendo, lógicamente, a medida que se iba percibiendo con creciente claridad cuán largo y dificultoso es el camino hacia la unidad. Pareció un retroceso el monitum *Cum compertum,* promulgado por el Santo Oficio romano el 5 de junio de 1948, es decir, antes de la celebración de la primera asamblea plenaria del Consejo ecuménico, en Amsterdam. En este documento se insistía, aludiendo a las disposiciones del derecho canónico (c. 1325, § 3, CIC), en que la participación en diálogos sobre la fe con los no católicos sólo está autorizada previo permiso de la Santa Sede. Más conciliadoras eran las normas concretas que, para dar cumplimiento al decreto, se establecían en la instrucción *De motione oecumenica,* de 20 de diciembre de 1949. En ellas se pedía a los obispos no sólo que prestaran atención a los esfuerzos en favor de la unidad, sino que los

promovieran y dirigieran. Las reuniones y conversaciones con los no católicos se valoraban como una excelente oportunidad para darles a conocer la doctrina católica. Se delegaba en los obispos, por tres años, la facultad para conceder el permiso exigido por la Santa Sede para poder participar en los diálogos ecuménicos. «La gran importancia de la reunificación de todos los cristianos en la única fe verdadera y en la única verdadera Iglesia —acentuaba en su parte final la instrucción— deben convertirse cada vez más en una de las tareas predilectas de la pastoral total y en una de las principales peticiones de la oración constante que todos los creyentes dirigen a Dios»[11].

Se registró un fuerte impulso en el diálogo entre los teólogos. Por iniciativa del arzobispo de Paderborn, Lorenz Jaeger (1892-1975) y del obispo luterano de Oldenburgo, Wilhelm Stählin (1883-1975), a partir de 1946 se vienen reuniendo anualmente, en Alemania, teólogos de las dos confesiones para el estudio de las enseñanzas de la fe que las unen y las separan. Con la decisiva participación del profesor de teología holandés Jan Willebrands (nac. 1909), se constituyó en 1952 la «Conferencia internacional para los problemas ecuménicos», cuyos trabajos desembocaron en el «Secretariado para la promoción de la unidad cristiana», instituido en 1960 por Juan XXIII y dirigido por el cardenal Agustin Bea (1891-1968). En 1962 se le concedió el *status* oficial de una Comisión conciliar y, en esta calidad, pudo participar decisivamente en la preparación del decreto sobre el ecumenismo del concilio Vaticano II (cf. cap. IV).

El concilio estaba llamado a introducir una nueva época en la historia del movimiento ecuménico dentro de la Iglesia católica. Los padres conciliares reconocieron en el ecumenismo un movimiento causado por el Espíritu, y una tarea que incumbre a toda la Iglesia, tanto a los fieles como a los pastores (art. 5). Debe ser impulsado por el espíritu de penitencia y de renovación interior. La Iglesia católica reconoce su parte de culpabilidad en la escisión y es consciente de que no siempre ha sabido proclamar acertadamente el depósito de la fe, por lo que a los hombres les resultó difícil encontrar la verdad. Se siente llamada a la «reforma permanente» (art. 6). Y si bien es cierto que «solamente por me-

11. AAS 42 (1950) 146s.

dio de la Iglesia católica de Cristo, que es auxilio general de la salvación, puede conseguirse la plenitud total de los medios salvíficos» (art. 3), no lo es menos que «además de los elementos o bienes que, en su conjunto, constituyen y vivifican a la Iglesia, algunos, o mejor, muchísimos y muy importantes, pueden encontrarse fuera del recinto visible de la Iglesia católica» (art. 3). El Espíritu Santo se sirve de las iglesias y de las comunidades separadas como de «medios de salvación». A los católicos se les pide que «reconozcan con gozo y aprecien en su valor los tesoros verdaderamente cristianos que, procedentes del patrimonio común, se encuentran en nuestros hermanos separados» (art. 4).

Por otra parte, y aun teniendo muy en cuenta los elementos comunes, no deben pasarse por alto las diferencias. «Nada hay tan ajeno al espíritu ecuménico como el falso irenismo.» Existen diferencias doctrinales sobre todo en los temas de la naturaleza de la Iglesia, de su autoridad y de su ministerio. Debido a la ausencia del sacramento de la consagración sacerdotal, los protestantes «no han conservado la genuina e íntegra sustancia del misterio eucarístico»... «Por consiguiente, la doctrina sobre la cena del Señor, sobre los demás sacramentos, sobre el culto y los ministerios de la Iglesia debe ser objeto de diálogo» (art. 22).

Este diálogo se lleva a cabo en el campo de tensión de lo que une y lo que separa. Pero no es lícito quedarse en el simple diálogo. El concilio promueve también la oración en común. En ella, debe solicitarse la gracia de la unidad y testificarse la comunión que existe por encima de todas las divisones. Los hermanos separados deben colaborar también en el servicio al mundo. Este trabajo práctico es posible incluso aunque existan diferencias de opinión en torno a los principios de la moral y de las relaciones entre la Iglesia y la sociedad. Aunque hubo algunas críticas — en definitiva, se argüía, la Iglesia católica se sigue considerando a sí misma como el centro, del que las demás Iglesias están más o menos próximas o distantes, a modo de círculos concéntricos — el decreto tuvo una general aceptación: «abría nuevas puertas para los contactos ecuménicos» [12].

---

12. W.A. VISSER'T HOOFT, *Die allgemeine ökumenische Entwicklung seit 1948*, en *Geschichte der ökumenischen Bewegung 1948-1968*, publicado por H.E. FREY, Gotinga 1974, 32.

Concretando el decreto del concilio, el Secretariado romano para la unidad estableció, en las directrices ecuménicas, publicadas en 1967 y 1970, las líneas básicas para la colaboración práctica y el diálogo con las iglesias no católicas. Dado que el ecumenismo no es asunto exclusivo de los dirigentes de la Iglesia, sino de todos los cristianos, debe procurarse promover la *ecumene in situ*, es decir, reunir a los cristianos, a nivel de las parroquias y comunidades, para el diálogo, la oración y el común servicio al mundo. A estos mismos objetivos quería servir el documento sobre «La colaboración ecuménica a nivel regional, nacional y local», de 7 de julio de 1975. La asociación de diócesis de la república federal de Alemania se unió, en 1973, a la Comunidad de trabajo de las iglesias cristianas de Alemania, fundada en 1948 y animada por un espíritu similar al de los Consejos de cristianos de otros países. Las diócesis católicas se afiliaron también a los grupos de trabajo que se fueron formando dentro del territorio de la República federal.

De todas formas, la afiliación de la Iglesia católica al Consejo ecuménico de las iglesias sigue tropezando con algunas dificultades. Sobre la base de los estatutos vigentes, el peso de los miembros de la Iglesia católica sería demasiado grande. Es cierto que ya se ha formado un grupo de trabajo común, compuesto por 8 representantes del Consejo ecuménico y 6 de la Iglesia católica, que inició sus tareas en Bossey, junto a Ginebra, en junio de 1965. Entran en el ámbito de sus conversaciones todos los temas respecto de los cuales es competente el Consejo. En primera línea, se quieren analizar las posibilidades de diálogo y cooperación y eliminar las fuentes de tensión. La «Comunidad ecuménica de trabajo para la justicia, la paz y el desarrollo» (Sodepax), instituida, a título experimental, en 1968, por la Comisión pontificia para la ayuda al desarrollo Justicia y Paz y el Consejo ecuménico de las iglesias, quiere prestar apoyo a los hombres de todas las razas, pueblos y religiones en la lucha contra el hambre y la guerra. A partir de la cuarta asamblea plenaria del Consejo ecuménico de Upsala (1968), ocho teólogos católicos son miembros de pleno derecho de la Comisión Faith and Order, compuesta por un total de 150 personas.

Son varias las agrupaciones que, a nivel nacional e interna-

cional, siguen llevando adelante el diálogo doctrinal. Salvo el diálogo a tres bandas desarrollado en 1971 entre la Iglesia católica, la luterana y la Federación reformada mundial, sobre la «teología del matrimonio y el problema de los matrimonios mixtos», estos diálogos han sido siempre bilaterales, es decir, por un lado la Iglesia católica y, por el otro, una de las restantes Iglesias, en ámbitos internacionales, regionales y nacionales. Los diálogos de contacto con la Federación luterana mundial desembocaron en la formación de la comisión de estudios El Evangelio y la Iglesia. Entre 1967 y 1975 ha celebrado 5 sesiones. Los resultados de trabajo fueron recopilados en 1971 en los llamados «papeles de Malta»[13]. No pudo lograrse un pleno acuerdo en los temas del ministerio y la intercomunicación. El diálogo fue reanudado por la Comisión conjunto luterano-católica, nuevamente constituida en 1975. Está en preparación un documento sobre la cena del Señor.

«La Eucaristía» (1967) y «Eucaristía y ministerio» (1970) han sido también los temas centrales del diálogo desarrollados desde 1965 en Estados Unidos entre católicos y luteranos[14]. Se advirtió, en efecto, con absoluta claridad, que el camino hacia la intercomunión debía pasar necesariamente por una coincidencia de opiniones en la interpretación de la eucaristía y por el recíproco reconocimiento de los ministerios eclesiásticos. Sobre la base de las conversaciones mantenidas, los participantes en el diálogo creían poder instar a sus respectivas Iglesias a reconocer la validez de los ministerios de las otras confesiones y la presencia real de Jesucristo en sus celebraciones eucarísticas[15]. A continuación, la comisión de los Estados Unidos se planteó el problema del primado del papa[16]. Se comprendía bien la lógica interna de este nuevo paso: «Nuestras anteriores discusiones se habían centrado en el servicio del ministerio a las comunidades locales. Ahora

13. *Evangelium - Welt - Kirche, Schlussbericht und Referate der römisch-katholisch/evangelisch-lutherischen Studienkommission «Das Evangelium und die Kirche» 1967-1971. Auf Veranlassung des lutherischen Weltbundes und des Sekretariats für die Einheit der Christen*, public. por HARDING MEYER, Francfort 1975. Cf. H. MEYER, *Luthertum und Katholizismus im Gespräch*, Francfort 1973.

14. G. GASSMANN - M. LIENHARD - H. MEYER - H.-V. HERNTRICH (dir.), *Um Amt und Herrenmahl. Dokumente zum evangelisch/römisch-katholischen Gespräch. Ök. Dokumentation* I, Francfort 1974, 55-102.

15. Ibid. 88 y 99s.

16. Pueden verse el informe y los papeles de trabajo en H. STIRNIMANN - L. VISCHER, entre otros, *Papsttum und Petrusdienst*, «Ök. Perspektiven» 7, Francfort 1975.

queremos concentrarnos en la función unificadora y ordenadora de este ministerio respecto de la Iglesia universal, esto es en el problema de cómo una forma concreta de este ministerio —el papado— ha servido en el pasado a la causa de la unidad de la Iglesia universal y cómo puede servirla en el futuro»[17]. Se consiguió cierto entendimiento sobre la necesidad de un ministerio especial, que abarcara a la Iglesia en su conjunto. Los temas de la estructura y el ejercicio de este ministerio deberían ser, con todo, objeto de más detalladas discusiones. De estas conversaciones, todavía en curso, surgió en 1974 el informe titulado «Ministerio e Iglesia universal», en el que se analizaba el problema del primado, pero sin abordar aún el de la infalibilidad.

La Comisión Anglicana-Católico-Romana, constituida en 1970 por el papa y el arzobispo de Canterbury, expresó, en 1971, en la llamada Declaración de Windsor (Windsor-Statement) la «coincidencia esencial sobre la doctrina de la eucaristía» y, en 1973, el consenso básico sobre «ministerio y ordenación» (Canterbury-Statement). Con todo, en estas declaraciones no se tocaba la temática del ministerio petrino ni el reconocimiento de las ordenaciones anglicanas, que se reservaba para posteriores conversaciones[18]. Éstas se reanudaron, efectivamente, en 1974, y desembocaron, en 1976, en Venecia, en la común aceptación de una declaración sobre «autoridad en la Iglesia»[19]

En conexión con el tema de la autoridad en las cuestiones de fe para la *koinonia* de las iglesias orientales, se abordó también el problema del primado del obispo de Roma o, respectivamente, de su especial responsabilidad en el ámbito de la fe y la doctrina de la Iglesia universal. Se pedía un adecuado equilibrio entre el ejercicio de la autoridad primacial, la colegial y la sinodal, aunque se reconoció también la especial posición del obispo de Roma en una Iglesia que busca de nuevo su unidad, como servicio a esta unidad y a la catolicidad. «La única sede episcopal que reclama un primado universal, que ha ejercido de hecho y que sigue ejerciendo esta *episkope*, es la de Roma, en que mu-

17. Ibid. 93s.

18. G. Gassmann - M. Lienhard - H. Meyer (dir.), *Vom Dialog zur Gemeinschaft. Dokumente zum anglikanisch-lutherischen und anglikanish-katholischen Gespräch. Ök. Dokumentation* II, Francfort 1975, 129-148; HK 28 (1974) 93-97.

19. Texto en HK 31 (1977) 191-195.

rieron Pedro y Pablo. Parece conveniente que, en toda unidad futura, esta sede episcopal ejerza un primado universal, en el sentido en que aquí lo hemos definido»[20].

Las conversaciones mantenidas con la Federación metodista mundial han puesto de relieve una serie de importantes coincidencias en el ámbito de la piedad y la espiritualidad. Como resultado, la Comisión de diálogo de la Iglesia metodista unida y de la Iglesia católica de Estados Unidos publicó, en enero de 1976, una memoria con el título de *Santidad y espiritualidad del ministerio eclesiástico.*

El desarrollo positivo de las relaciones entre la Iglesia católica y el Consejo ecuménico de las iglesias halló su expresión en la visita de Pablo VI a la central de este último, en Ginebra, el 10 de junio de 1969. Pero, al mismo tiempo, pudo advertirse claramente que las esperanzas manifestadas en 1968, en Upsala, sobre una pronta afiliación de Roma al Consejo ecuménico resultaban prematuras. «Dicho con fraterna sinceridad: No compartimos la opinión de que el problema de la entrada de la Iglesia católica en el Consejo ecuménico esté ya tan maduro que pueda o que incluso deba darse ya una respuesta positiva» (Pablo VI)[21].

---

20. Ibid. 194.

21. H. KRÜGER (dir.), *Ökumenische Bewegung* 1969-972, anexo a «Ök. Rundschau», n.º 28, Stuttgart 1975, 140.

XVI. LAS IGLESIAS ORIENTALES NO UNIDAS

Por Bernhard Stasiewski

Profesor de la Universidad de Bonn

BIBLIOGRAFÍA: J. Tyciak - G. Wunderle - P. Werhun (dirs.), *Der christliche Osten. Geist und Gestalt,* Ratisbona 1939; J. Casper, *Die orientalische Christenheit,* en *Christus und die Religionen der Erde. Handbuch der Religionsgeschichte* III, dir. por F. König, Friburgo de Brisgovia 1951 (versión castellana: *Cristo y las religiones de la tierra,* 3 vols., ed. Católica, Madrid 1968); W. de Vries, *Der christliche Osten in Geschichte und Gegenwart,* Wurzburgo 1951; R. Janin, *Les Églises orientales,* en Ch. Poulet, *Histoire du christianisme. Époque contemporaine,* París 1957, 489-545; J. Gründler, *Lexikon der christlichen Kirchen und Sekten unter Berücksichtigung der Missionsgesellschaften und zwischenkirchlichen Organisationen,* 2 vols., Viena - Friburgo de Brisgovia - Basilea 1961; D. Attwater, *The Christian Churches of the East,* 2 vols., Milwaukee 1961-1962; J. Chrysostomus, *Ostkirche,* en *Handbuch theologischer Grundbegriffe* II, dir. por H. Fries, Munich 1963, 256-266; B. Stasiewski, *Geschichtliche Überlegungen zur kirchlichen Trennung zwischen Orient und Okzident,* en *Das Christentum des Ostens und die christliche Einheit,* Wurzburgo 1965, 13-40; R. Goosmann, *Die Ostkirchen,* Männendorf, Suiza 1966; B. Spuler, *Gegenwartslage der Ostkirchen in ihrer nationalen und staatlichen Umwelt,* Francfort del Meno ²1968; M. Lehmann, *Leitfaden der Ostkirchen,* Viena 1969; F. Heiler, *Die Ostkirchen,* reelaboración de *Urkirche und Ostkirche,* en colaboración con H. Hartog, a partir de documentos póstumos, public. por A.M. Heiler, Munich - Basilea 1971; E. von Ivánka - J. Tyciak - P. Wiertz (dirs.), *Handbuch der Ostkirchenkunde,* Düsseldorf 1971; J. Madey, *Die Kirchen des Ostens. Eine kleine Einführung,* Friburgo de Suiza 1972; A.W. Ziegler, *Das Verhältnis von Kirche und Staat in Europa* II, Munich 1972; B. Spuler, *Die morgenlädischen Kirchen seit 1965,* en «Kirche im Osten» 16 (1973) 158-174; *Oriente Cattolico. Cenni storici e statistiche,* Ciudad del Vaticano ⁴1974.

Las Iglesias ortodoxas: A.M. AMMANN, *Abriss der ostlawischen Kirchengeschichte,* Viena 1950; G. ZANARINI, *Histoire de l'Église byzantine,* París 1954; P. BRATSIOTIS (dir.), *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht,* 2 vols., Stuttgart 1959-1960; D. ATTWATER, o.c. II, 6-160; K. ONASCH, *Einführung in die Konfessionskunde der orthodoxen Kirchen,* Berlín 1962; B. SPULER, *Die Orthodoxie,* en *Weltgeschichte der Gegenwart* II, Berna - Munich 1963, 552-567; id., *Gegenwartslage der Ostkirchen* 17-258; M. LACKO - P. CHRYSOSTOMUS, *Geschichte und jetziger Stand der ortödoxen Kirchen,* en K. ALGERMISSEN, *Konfessionskunde,* Paderborn [8]1969, 171-202; F. HEILER, o.c. 39-301; ST. RUNCIMAN, *The Orthodox Churches and the Secular State,* Oxford 1971; P. LEISCHING, *Kirche und Staat in den Rechtsordnungen Europas. Ein Überblick,* Friburgo de Brisgovia 1973; P. MEINHOLD, *Das Orthodoxe Christentum,* en *Saeculum Weltgeschichte* VII, Friburgo de Brisgovia - Basilea - Viena 1975, 296-306; N. THON (dir.), *Die orthodoxen Kirchen in Geschichte und Gegenwart,* en «Königsteiner Studien», Königstein, Ts. 1975, 129-160; «Jahrbuch der Orthodoxie». *Schematismus* 1976-1977, public. por A. PROC, Munich 1977.

Los cuatro antiguos patriarcados: Ekklesia X: Die Orthodoxe Kirche auf dem Balkan und in Vorderasien. Lfg. 46: Die orthodoxen Patriarchate von Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem und das Erzbistum von Cypern, Leipzig 1941; J. HAJJAR, *Le Congrès général du Patriarcat orthodoxe d'Antioche,* en Pr.Or.Chr. 6 (1956) 128-143; H. ENGBERDING, *Das neue Grundgesetz des griechischen orthodoxen Patriarchats von Jerusalen,* en Or.Chr. 43 (1959) 120-135; TH. MOSCONAS, *Das griechisch-orthodoxe Patriarchat von Alexandrien,* en «Kyrios», nueva serie 1 (1960-1961) 129-139; CH. DAHM, *Die Kirche im Osten. Macht und Pracht der Patriarchen* I, Offenburg 1964; F.W. FERNAU, *Patriarchen am Goldenen Horn. Gegenwart und Tradition des orthodoxen Orients,* Opladen 1967; I. DOENS, *L'Église orthodoxe en Afrique Orientale dans et hors le cadre du patriarcat grec orthodoxe d'Alexandrie,* en «Revue du Clergé africain» 24 (1969) 543-576; R. POTZ, *Patriarch und Synode in Konstantinopel. Das Verfassungsrecht des ökumenischen Patriarchates,* Viena 1971.

La Iglesia ortodoxa de Georgia: M. TACHNIŠVILI, *Die Entstehung und Entwicklung der kirchlichen Autokephalie Georgiens,* en «Kyrios» 5 (1940-1941) 177-193; R. JANIN, o.c. 524-525; D. ATTWATER, o.c. II, 116-118; D.M. LANG, *A Modern History of Georgia,* Londres 1962; B. SPULER, *Gegenwartslage der Ostkirchen* 224-228; R. HOTZ, *Christen in Stalin Heimat. Die georgisch-ortodoxe Kirche,* en «Digest des Ostens» 15 n.º 12 (Königstein, Ts. 1972) 35-39.

Los patriarcados surgidos en las edades media y moderna. — El patriarcado ortodoxo de Bulgaria: M. BULGARUS, *Die heutige Lage der Bulgarischen Orthodoxen Kirche,* en *Die christlichen Kirchen der Gegenwart,* Munich - Basilea 1950, 46-52; D. SLIJEPČEVIĆ, *Die bulgarische orthodoxe Kirche 1944-1956,* Munich 1957; S. ZANKOW, *Die Bulgarische Orthodoxe Kirche in Geschichte und Gegenwart,* en IKZ 48 (1958) 189-208; M. ZAMBO-

NARDI, *La Chiesa autocefala bulgara,* Roma 1960; P.L. HUILLIER, *La religion en Bulgarie,* París 1968; R. STUPPERICH (dir.), *Kirche und Staat in Bulgarien und Jugoslawien. Gesetze und Verordnungen in deutscher Übersetzung,* Witten 1971, 5-15; T.P. KOEV, *Patriarch Kiril zum Gedächtnis,* en «Kirche im Osten» 15 (1972) 11-16; W. OSCHLIES, *Kirche und Staat in Bulgarien,* en «Informationsdienst des kath. Arbeitskreises für zeitgeschichtliche Fragen» n.º 72 (Bonn 1975) 63-69; id. *Kirche und Religion in Bulgarien,* en «Kirche in Not» 24 (Königstein, Ts. 1976) 110-116.

El patriarcado ortodoxo de Servia: D. GEISSLER, *Die Stellung der serbischen orthodoxen Kirche in Staatskirchenrecht Jugoslawien,* en «Jahrbuch des Osteuropainstituts zu Breslau», 1940 (Breslau 1941) 203-210; TH. SPASKIJ, *Die Lage der serbischen Kirche,* en *Die christlichen Kirchen der Gegenwart,* Munich - Basilea 1950, 42-45; D. SLIJEPČEVIĆ, *Die serbische Orthodoxie,* en IKZ 61 (1953) 151-176; B. SPULER, *Die serbisch-orthodoxe Kirche,* en *Osteuropa-Handbuch Jugoslawien,* publ. por W. MARKERT, Colonia - Graz 1954, 185-187; F. POPAN - C. DRAŠKOVIĆ, *Orthodoxie heute in Rumänien und Jugoslawien. Religiöses Leben und theologische Bewegung,* Viena 1960; V. POSPISCHIL, *Der Patriarch in der serbisch-orthodoxen Kirche,* Viena 1966; R. STUPPERICH, *Kirche und Staat in Bulgarien und Jugoslawien* 16-54; A. RAUCH, *Kirchen- und Religionsgemeinschaften,* en *Südosteuropa-Handbuch* I, public. por K.D. GROTHUSEN, Gotinga 1975, 345-359.

El patriarcado de Moscú: Die Russische Orthodoxe Kirche, ihre Einrichtungen, ihre Stellung, ihre Tätigkeit, Moscú 1958; W. DE VRIES, *Kirche und Staat in der Sowjetunion,* Munich 1959; A. KISCHKOWSKI, *Die sowjetische Religionspolitik und die russische orthodoxe Kirche,* Munich ^{2}1960; B. STASIEWSKI, *Sowjetische Religionspolitik,* en «Hochland» 52 (1960) 315-324; W. KOLARZ, *Religion in the Soviet Union,* Londres 1961; H. SCHMIDTHÜS, *Die Religionen in der Sowjetunion. Überleben in Anpassung und Widerstand* (traducción del inglés), Friburgo de Brisgovia - Basilea - Viena 1963; R. STUPPERICH (dir.), *Kirche und Staat in der Sowjetunion. Gesetze und Verordnungen,* Witten 1962; B. STASIEWSKI, *Die Lage der christlichen Kirchen in der Sowjetunion,* en H. LUDAT (dir.), *Sowjetunion, Werden und Gestalt einer Weltmacht,* Giessen ^{2}1963, 259-280; J. CHRYSOSTOMUS, *Kirchengeschichte Russlands der neuesten Zeit,* 3 vols., Munich - Salzburgo 1965-1968; N. STRUVE, *Die Christen in der UdSSR,* trad. del francés, Maguncia 1965; J. CHRYSOSTOMUS, *Kleine Kirchengeschichte Russlands nach 1917,* Friburgo de Brisgovia 1968; M. BORDEAUX, *Patriarch and prophets, persecution of the Russian Orthodox Church today,* Londres 1970; W.C. FLETSCHER, *The Russian Orthodox Church Underground 1917-1970,* Londres 1971; G. CODEVILLA, *Stato e Chiesa nell'Unione Sovietica,* Milán 1972; CH. DAHM, *Millionen in Russland glauben an Gott* II, Jestetten ^{2}1973; D. KONSTANTINOW, *Die Kirche in der Sowjetunion nach dem Kriege. Entfaltung und Rückschläge,* Munich - Salzburgo 1973; J. CHRYSOSTOMUS, *Die Problematik der heutigen russischen Kirche des Moskauer Patriarchates,* en *Festschrift für Bernhard Stasiewski. Beiträge zur ostdeutschen und ost-*

europäischen Kirchengeschichte, dir. por G. ADRIÁNYI y J. GOTTSCHALK, Colonia - Viena 1975, 203-212; O. LUCHTERHANDT, *Der Sowjetstaat und die Russisch-Orthodoxe Kirche. Eine rechtshistorische und rechtssystematische Untersuchung,* Colonia 1976.

El patriarcado rumano: F. POPAN, *Le caractère occidental de la théologie roumaine d'aujourd'hui,* en OstkSt 8 (1959) 169-183; F. POPAN - C. DRAŠKOVIĆ, o.c.; F. POPAN, *Die rumänische Orthodoxe Kirche in ihrer jüngsten Entwicklung 1944-64,* en «Kirche im Osten» 9 (1965) 67-82; E.CH. SUTTNER, *Ökumenismus in der Rumänischen Orthodoxen Kirche unter Patriarch Justinian,* en OrChrP 41 (1975) 399-448; id., *50. Jahre rumänisches Patriarchat. Seine Geschichte und die Entwicklung seines Kirchenrechts,* en OstkSt 24 (1975) 136-175 y 25 (1976) 105-137.

Otras Iglesias ortodoxas. — La Iglesia ortodoxa de Grecia: TH. HARAMLAMBIDES, *Die Kirchenpolitik Griechenlands. Beitrag zur Kurturgeschichte Neugriechenlands von 1821-1935,* en ZKG 55 (1936) 158-192; D. SAVRAMIS, *Die griechisch-orthodoxe Kirche und die soziale Frage,* en OstkSt 7 (1958) 66-84; P. BRATSIOTIS, *Die Theologen-Bruderschaft «ZOE»,* en ZRGG 12 (1960) 371-384; P. POULITSAS, *Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Griechenland,* en P. BRATSIOTIS, *Die orthodoxe Kirche* II 38-48; K. PAPAPETROU, *Die Säkularisation und die Orthodox-Katholische Kirche Griechenlands,* en «Kyrios» nueva serie 3 (1963) 193-205; H.J. HÄRTEL, *Zur kirchenpolitischen Krise in Griechenland,* en OstkSt 15 (1966) 39-49; G. PODSKALSKY, *Kirche und Staat in Griechenland,* en TThZ 76 (1967) 298-322; H.M. BIEDERMANN, *Orthodoxe Kirche und Migration im heutigen Griecheland,* en OstkSt 24 (1975) 51-68.

La Iglesia ortodoxa de Albania: Götzen gegen Gott. «Die Religion des Albaners ist der Albanismus», en «Osteuropa» 24 (1974) A 599 - A 620; B. TÖNNES, *Religionen in Albanien. Enver Hoxha und die «nationale Eigenart»,* id. 661-675; id., *Religion und Kirche in Albanien,* en «Kirche in Not» 24 (Königstein, Ts. 1976) 101-109.

La Iglesia ortodoxa de Macedonia: D. SLIJEPČEVIĆ, *Pitanje Makedonske pravoslavne crkve u Jugoslaviji,* Munich 1959; ST.K. PAVLOWITSCH, *The orthodox church in Yugoslavia. The Problem of the Macedonian church,* en «Eastern Church Review» 1 (1967-1968) 374-386; N. THON, o.c. 141-142.

La Iglesia ortodoxa de Polonia: I. GRÜNING, *Die autokephale östlich-orthodoxe Kirche in Polen in den Jahren 1922-1939,* «Jahrbuch des Osteuropainstituts zu Breslau» 1940 (Breslau 1941) 111-126; B. SPULER, *Die Orthodoxe Kirche in Polen,* en *Osteuropa-Handbuch Polen,* dir. por W. MARKERT, Colonia - Graz 1959, 114-118; TH. LISSEK, *Die Heilige Autokephale Orthodoxe Kirche Polens,* en «Kyrios» nueva serie 6 (1966) 43-54; N. THON, o.c. 142-146; B. STASIEWSKI, *Kirchen- und Religionsgemeinschaften,* en *Länderberichte Osteuropa* II *Polen,* dir. por Johann-Gottfried-Herder-Institut, Munich - Viena 1976, 256-257.

La Iglesia ortodoxa de Checoslovaquia: V. GRIGORIČ, *Pravoslavna cirkev ve státé Československém,* Praga ²1928; R. URBAN, *Die orthodoxe*

Kirche des Ostens in der Čechoslovakei, en «Kyrios» 3 (1938) 89-97; R. JAKOWLEWITSCH, *Die Orthodoxe Kirche in der Tschechoslowakei,* en «Simme der Orthodoxie», Berlín 1966, 56-62; N. THON, o.c. 146-150.

Iglesias ortodoxas independientes en el extranjero (o en el exilio): W. HAUGG, *Die orthodoxe Kirche des Ostens in Deutschland. Grundzüge ihres Rechts- und Glaubenslebens,* en «Kyrios» 4 (1939-1940) 56-67; D. DOROSCHENKO, *Die Ukrainische Östlich-Orthodoxe Kirche in Kanada und in der Vereinigten Staaten von Amerika,* en «Kyrios» 5 (1940-1941) 153-157; W. HAUGG, *Materialien zur Geschichte der östlich-orthodoxen Kirche in Deutschland,* id. 288-334; H.M. BIEDERMANN, *Die ostkirchlichen Gemeinschaften in USA und in Kanada,* en OstkSt 3 (1954) 164-178; P. YUZYK, *Ukrainian Greek-Orthodox Church of Canada 1918 to 1951,* Minnesota-Minneapolis 1958; F. HEYER, *Geschichte der Orthodoxen Kirche in Amerika,* en «Kirche im Osten» 5 (1962) 9-50; A.A. BOGOLEPOV, *Toward an American Orthodox Church. The establishment of an Autocephalous Orthodox Church,* Nueva York 1963; *Die Orthodoxen Exilkirchen in der Bundesrepublik Deutschland,* public. por la Comisión ecuménica para la ayuda a los sacerdotes ortodoxos de la república federal de Alemania, Munich 1965; J. MADEY, *Die Präsenz der Ostkirchen in Westeuropa,* en «Kyrios», nueva serie 10 (1970) 171-173; G. SEIDE, *Die Russisch-Orthodoxe Kirche in der Bundesrepublik Deutschland,* en OstkSt 20 (1971) 159-184; J. CHRYSOSTOMUS, *Die dritte Gesamtsynode der russischen Auslandskirche,* en OstkSt 24 (1975) 38-50; N THON, o.c. 130-141; P. WIERTZ, *Orthodoxe Kirchen in Deutschland. Anfänge und Entwicklung,* en «Una Sancta» 30 (1975) 86-87.

Las Iglesias nacionales orientales (precalcedónicas): C. FINK, *Die getrennten Kirchen des Morgenlands,* en P. KRÜGER - J. TYCIAK (dirs.), *Morgenländisches Christentum. Wege zu einer ökumenischen Theologie,* Paderborn 1940, 23-48; R. JANIN, o.c. 528-537; D. ATTWATER, o.c. II, 170-231; B. SPULER, *Die Morgenländischen Kirchen,* Leyden 1964; A.S. ATIYA, *A History of Eastern Christianity,* Londres 1968; B. SPULER, *Gegenwartslage der Ostkirchen,* 259-320; W. DE VRIES, *Die getrennten Kirchen des Ostens,* en K. ALGERMISSEN, o.c. 86-147; F. HEILER, o.c. 303-405; B. SPULER, *Die morgenländischen Kirchen seit 1965* (1973) 163-174; J. ASSFALG - P. KRÜGER (dir.), *Kleines Wörterbuch des Christlichen Orients,* Wiesbaden 1975.

Las Iglesias nestorianas: R.S. STAFFORD, *The Tragedy of the Assyrians,* Londres 1935; J. JOHN, *The Nestorians and their Muslim Neighbors. A study of Western influence on their relations,* Nueva Jersey 1961; H. ANSCHÜTZ, *Die Gegenwartslage der «Apostolischen Kirche des Ostens» und ihre Beziehungen zur «assyrischen» Nationalbewegung,* en OstkSt 18 (1969) 122-145.

Las Iglesias monofisitas. — La Iglesia siro-jacobita occidental: W. DE VRIES, *Der Kirchenbegriff der von Romgetrennten Syrer,* Roma 1955; H. ANSCHÜTZ, *Die heutige Situation der westsyrischen Christen (Jakobiten) im Tur 'Abdim im Südosten der Türkei,* en OstkSt 16 (1967) 150-199.

La Iglesia ortodoxa siria de Malabar (Iglesia de Malankara): E.R. HAMBYE, *The Sirian Jacobites in India, a survey of their past and present position,* en ECQ 11 (1955) 115-129; P.J. PODIPARA, *Die Thomas-Christen,* Wurzburgo 1966; N.J. THOMAS, *Die Syrisch-Orthodoxe Kirche der Süd-indischen Thomas-Christen. Geschichte, Kirchenverfassung, Lehre,* Wurzburgo 1967; P. VERGHESE (dir.), *Die Syrischen Kirchen in Indien,* Stuttgart 1974.

La Iglesia copta: R. STROTHMANN, *Die koptische Kirche in der Neuzeit,* Tubinga 1932, reimpresión Nendeln/Liechtenstein 1966; M. CRAMER, *Das Christlich-Koptische Ägypten, eins und heute. Eine Orientierung,* Wiesbaden 1959; S. CHAULEUR, *Histoire des Coptes d'Égipte,* París 1960; E. WAKIM, *A lonely minority. The modern story of Egypt Copts,* Nueva York 1963; P. VERGHESE (dir.), *Koptisches Christentum. Die orthodoxen Kirchen Ägyptens und Äthiopiens,* Stuttgart 1973, 9-129.

La Iglesia etiópica: J.B. COULBEAUX, *Histoire politique et religieuse depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'avénement de Menelik,* 3 vols., París 1929; E. HAMMERCHMIDT, *Kaisertum, Volkstum und Kirche in Äthiopien,* en OstkSt 6 (1957) 35-45; id., *Äthiopien. Christliches Reich zwischen Gestern und Morgen,* Wiesbaden 1967; *The Church of Ethiopia. A Panorama of History and Spiritual Life, a publication of the Ethiopian Orthodox Church,* Addis Abeba 1970; F. HEYER, *Die Kirche Äthiopiens. Eine Bestandsaufnahme,* Berlín - Nueva York 1971, continuado en «Ök. Rundschau» 26 (977) 196-204; P. VERGHESE, *Koptisches Christentum,* 133-207.

Las Iglesias armenias: M. ORMANIAN, *The Church of Armenia. Her history, doctrine, rule, discipline, liturgy, literature and existing condition,* Londres [2]1955; J. MÉCÉRIAN, *Histoire et institutions de l'Église arménienne. Évolution nationale, spiritualité, monachisme,* Beirut 1965; A.K. SANJIAN, *The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion,* Cambridge/Mass. 1965; M. KRIKORIAN - J. MADEY, *The Armenian Church. Extension, hierarchy, statistics,* en OstkSt 21 (1972) 323-325; B. BRENTJES, *Drei Jahrtausende Armenien,* Viena - Munich 1974; N. THON, o.c. 151-160.

Reciben el nombre de iglesias orientales [1] las comunidades cristianas que se formaron dentro y fuera de la mitad oriental del Imperio Romano y las surgidas de ellas como iglesias filiales. Las influencias culturales, históricas y políticas han contribuido a configurar una evolución múltiple y diversificada que, en el siglo XX, ha llevado a la fundación de numerosas iglesias en el extranjero (también llamadas, a veces, Iglesias en el exilio). La emigración de renombrados teólogos y filósofos de la religión de Rusia en 1917, la fundación de centros de formación teológica ortodoxa en

1. J. CHRYSOSTOMUS, *Ostkirche* 256-257.

Occidente[2], la presencia de casi todas las iglesias orientales en el Consejo mundial de las iglesias y su participación en las asambleas y comisiones de este Consejo, todo ello ha aportado una contribución esencial para la mutua comprensión de la cristiandad oriental y occidental. La atención y preocupación con que el mundo libre ha seguido las persecuciones contra los cristianos en el área del dominio comunista, la sovietización de la Europa centro-oriental, la política religiosa atea de los Estados socialistas del bloque oriental, que han controlado, a través de dirigentes eclesiásticos nombrados o mediatizados por las autoridades civiles, todas las manifestaciones religiosas, reduciéndolas al ámbito estricto de lo litúrgico, las discusiones en torno a los derechos humanos, son factores que han mantenido despierto el interés por el destino de las iglesias orientales. También las tensiones entre el islam y el cristianismo, los enfrentamientos por la hegemonía política en el Oriente próximo, las limitaciones impuestas a la vida eclesial en los Estados araboparlantes han hecho que los historiadores de la Iglesia contemporánea sigan de cerca los avatares de las iglesias orientales.

En este lugar no es posible ofrecer una reseña, país por país, de las múltiples facetas del cristianismo oriental, que debería abarcar los cinco continentes[3]. Sólo es posible trazar una síntesis global que incluye, siguiendo el orden cronológico de su origen, las iglesias ortodoxas con los cuatro patriarcados de la edad antigua, la Iglesia de Georgia, los patriarcados surgidos en las edades media y moderna y las restantes iglesias autocéfalas o autónomas[4], así como las iglesias nacionales orientales (precalcedónicas) de los nestorianos y de los monofisitas.

---

2. Por ejemplo en París (instituto San Sergio de Teología ortodoxa), Jordanville (convento de la Santísima Trinidad y seminario de la iglesia ortodoxa rusa en el exilio) y Chambésy. Cf., sobre este punto, D. PAPANDREOU, *Das Orthodoxe Zentrum des Ökumenischen Patriarchates in Chambésy bei Genf. Entstehung, Aktivitäten, Perspektiven*, en «Internationale Katholische Zeitschrift» 4 (1975) 323-330.

3. Cf. la síntesis de *Oriente Cattolico*, o.c. 466-488.

4. Respecto de las Iglesias autocéfalas (independientes) y autónomas (semiindependientes) que gozan de general reconocimiento en el seno de la ortodoxia, así como respecto de las comunidades ortodoxas cuya canonicidad es a veces discutida, cf. J. MADEY, *Die Kirchen des Ostens* 18-19.

Los misioneros de la Iglesia del Imperio bizantino ganaron para el cristianismo ortodoxo a los pueblos eslavos de Bulgaria, Servia, Rumania y Rusia. Además del patriarca de Constantinopla, también los patriarcas de Alejandría, Antioquía, Jerusalén y Georgia contribuyeron a afianzar la ortodoxia en Egipto y en el Oriente próximo y a difundirla hasta las regiones interiores de Asia. Las iglesias filiales del patriarcado ecuménico conservaron la herencia recibida en las regiones de los eslavos del este, de los eslavos de los Balcanes, de los rumanos y de los griegos. Tras el hundimiento del Imperio turco en Europa suroccidental, varios pueblos ortodoxos alcanzaron la independencia política y la autonomía eclesial, dando origen a nuevas iglesias regionales o nacionales autocéfalas.

Los cuatro patriarcados antiguos

El resultado de la guerra greco-turca de 1922-1923 supuso, para el patriarcado ecuménico de Constantinopla, la pérdida de sus eparquías en Asia Menor. Tuvo además que luchar con Turquía por su misma supervivencia, pero gracias a la voluntaria sumisión de las iglesias [5] surgidas en el período entre las dos guerras mundiales y en fechas posteriores, pudo acrecentar su autoridad. En el seno de la ortodoxia, considerada en su conjunto, e incluso por encima de estas fronteras, se le fue reconociendo, cada vez más acentuadamente, como auténtico centro de gravedad espiritual.

Este fortalecimiento fue fruto, ante todo, de la destacada personalidad del patriarca Atenágoras (1948-1972) [6]. Desde su elección, puso particular empeño en la reunificación de todos los

5. Por ejemplo, las Iglesias ortodoxas de Finlandia y Estonia, algunas iglesias ortodoxas checoslovacas y la metropolía parisina de la iglesia en el exilio.

6. B. OHSE, *Der Patriarch Athenagoras I., ein ökumenischer Visionär,* Gotinga - Ratisbona 1968; V. GHEORGHIU, *La vie du patriarche Athénagoras,* París 1969; R. STUPPERICH, *Athenagoras I. Ökumenischer Patriarch von Konstantinopel. Ein Nachruf,* en «Kirche im Osten» 6 (1973) 11-19.

ortodoxos, con la mira puesta en el objetivo final de conseguir la unidad de todas las iglesias cristianas. Sus iniciativas para la celebración de la primera de las tres conferencias panortodoxas de Rodas[7], a las que debería seguir la convocatoria de un concilio panortodoxo, su encuentro con el papa Pablo VI en Jerusalén en 1964, su participación en la declaración común[8], anunciada simultáneamente en la basílica de San Pedro en Roma, el 7 de diciembre, con ocasión de la novena sesión pública del concilio Vaticano II y en la iglesia de San Jorge de Phanar, residencia del patriarca, en virtud de la cual se levantaban las excomuniones mutuas de los dirigentes de la Iglesia occidental y de la bizantina del año 1054 y se ordenaba que fueran retiradas de las conmemoraciones de las iglesias, sus visitas al papa Pablo VI en Roma a finales de octubre de 1967, al Consejo ecuménico de Ginebra a principios de noviembre del mismo año, y a los dirigentes de las iglesias occidentales y orientales, son una excelente muestra del amplio alcance de sus esfuerzos ecuménicos. Promovió constantemente la organización de la pastoral y la formación del clero.

Cuando, el año 1971, y en el curso de la campaña de estatalización de los centros de estudios privados superiores, las autoridades educativas turcas ordenaron el cierre de la escuela superior de teología greco-ortodoxa de Chalki, instalada en la isla de Heybeli (del grupo de las islas Kizil Adalar), dependiente de Estambul, en la que cursaban estudios alumnos de los patriarcados de Antioquía, Alejandría y de la Iglesia monofisita etíope, y sólo permitieron la existencia de un seminario menor para alumnos procedentes de territorios turcos, Atenágoras se cuidó de fundar centros de formación ascética, espiritual y científica en otros lugares, por ejemplo en la isla de Creta. Con su actividad personal supo devolver al patriarcado ecuménico un prestigio mundial.

Su sucesor, Demetrio I, elegido por los doce metropolitas del Sínodo permanente, llevó adelante, desde 1972, el diálogo del amor al prójimo con las iglesias cristianas, para acercarse así a la uni-

---

7. La primera del 24 de septiembre al 1.º de octubre de 1961; la segunda del 26 al 28 de septiembre de 1963; la tercera del 1.º al 5 de noviembre de 1964.

8. C. Patock - H. Tretter, *Zur Aufhebung des Bannes vom Jahre 1054*, en OestkSt 15 (1966) 196-209; *Tomos agapis. Vatican-Phanar 1958-1970*, Roma - Estambul 1971, 278-297; J. Ratzinger, *Das Ende der Bannflüche von 1054. Folger für Rom und die Ostkirchen*, en «Internationale Kath Zeitschrift» 3 (1974) 289-303.

dad panortodoxa y, a través de ésta, a la unidad de toda la cristiandad. Aun cuando en el siglo XX se ha reducido el ámbito de jurisdicción inmediata del patriarcado de Constantinopla a causa de diversas escisiones, y no se han eliminado las tensiones con el arzobispo de Grecia en torno a una serie de eparquías, cuenta con cerca de 1,5-2 millones de creyentes[9] en Turquía, las islas griegas, el monte Athos y en numerosas eparquías del extranjero. En 1903 vivían en los monasterios de Athos 7432 monjes[10]. A pesar de las medidas de protección adoptadas por los patriarcas de Constantinopla y otras iglesias ortodoxas, su número ha ido disminuyendo, hasta unos 1100[11]. Los esfuerzos encaminados a conseguir la incorporación de nuevos monjes procedentes de las iglesias de las zonas de dominio comunista y la apertura de la escuela superior Athonias, que impartió sus lecciones de 1749 a 1940 y de 1953 a 1971, perjudicaron a la comunidad de los 20 monasterios de la república monacal que, el año 1963, pudo contemplar, en su calidad de centro excepcional de la ortodoxia, un milenio de historia de irradiación espiritual.

En el seno de la ortodoxia, el segundo lugar jerárquico corresponde al patriarcado de Alejandría. Comparados con los casi tres millones de creyentes de la Iglesia monofisita copta, los 100 000 seguidores del patriarcado de Alejandría no disfrutan de una cómoda posición en Egipto. El número de los fieles de origen griego ha sufrido un retroceso constante a lo largo del siglo XX, a causa de las migraciones. El patriarca Nicolás V (1936-1939) intentó,

---

9. Tanto estas cifras como las siguientes, relativas a cada una de las iglesias orientales, son solamente aproximativas, y deducidas a partir de varias estimaciones, ya que, de hecho, los datos que figuran en los manuales y en las monografías especializadas presentan acusadas divergencias. Cf. entre otros, M. LEHMANN, o.c. 24-26; M. LACKO, *Die nicht-chalkedonischen orientalischen Kirchen*, en *Atlas zur Kirchengeschichte*, Friburgo de Brisgovia - Basilea - Viena 1970, 78; M. LACKO - J. MARTIN, *Die orthodoxen Kirchen*, ibid. 80; P. WIERTZ - I. DOENS, *Übersicht über die Kirchen des Ostens*, en E. VON IVÁNKA - J. TYCIAK - P. WIERTZ, o.c. 723-750; *Oriente Cattolico* 842-843; W. KRAHL, *Verzeichnis der Autonomen Katholischen Kirchen in der Welt*, en «Kirchliches Jahrbuch für die Alt-Katholiken in Deutschland» 75, Bonn 1976, 62-68; «Jahrbuch der Orthodoxie», o.c.

10. *Le millénaire du Mont Athos 963-1963, études et mélanges*, 2 vols., Chevetogne 1964; P. HUBER, *Athos. Leben, Glaube, Kunst*, Zurich - Friburgo de Brisgovia 1969; E.A. DE MENDIETA, *Mount Athos. The Garden of the Panaghia* (traducción del francés, Berlín 1972); P.M. MYLONAS, *Der heilige Berg Athos*, en *Alte Kirchen und Kloster Griechenlands. Ein Begleiter zu den byzantinischen Stätten*, public. y trad. al alemán por E. MELAS, Colonia 1972, 91-119.

11. En 1928, 4848; en 1959, 1641; en 1972, 1146.

en 1938, mediante una nueva ley para la elección del patriarca, afianzar el predominio de los clérigos griegos. Su sucesor, Cristóbal II (1939-1966), sólo concedió facultades limitadas al sínodo de su iglesia y, a pesar de la resistencia de dicho sínodo, consagró varios obispos para el cuidado pastoral de los ortodoxos de África y consolidó la misión para los infieles en Kenia, Tanganika y Uganda. Bajo el patriarca Nicolás VI, y a partir de 1968, la misión hizo notables progresos. Su buena disposición frente a los creyentes araboparlantes, sus contactos ecuménicos que, en 1970, desembocaron en la formación de un Consejo común de las iglesias de los coptos, etíopes, sirios cristianos malabares y de los patriarcados ortodoxos griegos de Alejandría, Antioquía y Jerusalén, su promoción de imprentas propias para la prensa de la Iglesia, las revistas y publicaciones teológicas y, en fin, las grandes solemnidades en Alejandría y El Cairo con ocasión del 1600 aniversario de la muerte de San Atanasio son buena prueba de la actividad de este patriarcado.

Con la elección, en 1931, de Alejandro III (hasta 1958) la dirección del patriarcado de Antioquía pasó de las manos griegas a las árabes, una vez que la constitución de 1929 establecía que el patriarca sería asistido por un Consejo nacional constituido por cuatro metropolitas y ocho delegados seglares. Las dos corrientes que luchaban por alzarse con el predominio, la que intentaba conservar y preservar la tradición griega, y la que se orientaba hacia el pensamiento nacional sirio, se mantenían en un equilibrio de fuerzas. Alejandro III intensificó la organización interior y exterior y supo mantener sólidos lazos entre el patriarcado y las comunidades americanas, tarea, en la que le sirvió de gran ayuda el exarca Baschir. Bajo Teodosio VI (1958-70), un cisma de algunos eparcas sirios amenazó romper la unidad de los aproximadamente 350 000 fieles del patriarcado, pero pudo conjurarse el peligro gracias a la influencia conciliadora y equilibradora de Elías IV (desde 1970), elegido por los eparcas griegos. Renovó las diócesis del este de Turquía, devastadas desde la primera guerra mundial, nombró obispos para Arabia Saudita y Australia-Nueva Zelanda, llevó a su fin la restauración del seminario sacerdotal ortodoxo Belement y reformó el derecho canónico vigente, al poner, entre otras cosas, algunas concretas condiciones para los candi-

datos al episcopado y fomentar un amplio derecho de intervención de los seglares a nivel parroquial y diocesano.

El patriarcado de Jerusalén, con sus aproximadamente 70 000 fieles, «no es hoy día más que una reliquia del pasado» [12]. El patriarca Damián (1897-1931) procuró suavizar los enfrentamientos entre la minoría griega y la mayoría árabe de su Iglesia. Bajo el patriarca Timotheos (1935-1955), siguió disminuyendo el número de griegos, debido a la emigración. A consecuencia de las tensiones políticas en tierra santa al final del mandato británico (1948), de la división de Palestina y de la proclamación del Estado de Israel, la Iglesia patriarcal quedó escindida entre Israel y Jordania. Durante las ceremonias conmemorativas del 1500 aniversario del concilio de Calcedonia (451), se pudo superar hasta cierto punto, en 1951, el foso abierto entre los árabes, que constituían casi el 99 por 100 de los creyentes, y la minoría griega. El patriarca Benedicto I (desde 1957) supo vencer las dificultades gracias a hábiles negociaciones con Jordania y Arabia Saudita, a la redacción de nuevos estatutos para los miembros de la Hermandad del Santo Sepulcro y a la fundación de una escuela para sus fieles, con una sección griega y otra árabe. Realizó viajes por el extranjero para visitar a los jefes de las Iglesias ortodoxas y pedir ayuda para su comunidad, reducida a los límites de Israel y Jordania y duramente castigada por las dos guerras relámpago de Israel en 1956 y 1967. Mantuvo contactos ecuménicos, por ejemplo con el papa Pablo VI (1964), y abrió un Instituto ecuménico para altos estudios teológicos en la colina Tantur, entre Jerusalén y Belén.

El monasterio autónomo de Santa Catalina, en el Sinaí [13], celebró en 1966 el jubileo del 1400 aniversario de su existencia. Dado que, a consecuencia de la guerra árabe-israelí de junio de 1967, quedaron interrumpidos los contactos con su arzobispo, residente en El Cairo, el monasterio se sometió, en 1968, a la jurisdicción del patriarcado de Jerusalén, con el que de hecho había estado unido durante siglos.

---

12. K. ONASCH, o.c. 76.

13. H.L. RABINO, *Le monastère Saint-Catherine du Mont Sinai*, El Cairo 1938; H. SKROBUCHA, *Sinai*, Olten - Lausana 1959; G. GERSTER, *Sinai. Land der Offenbarung*, Berlín 1961; M.B. SCHLINK, *Sinai heute. Stätten der Gottesoffenbarung zwischen Nil und Moseberg*, Darmstadt - Eberstadt ³1975.

La comunidad ortodoxa georgiana de iglesias de Caucasia, surgida de la Iglesia patriarcal de Antioquía y sujeta desde 1817 a un exarca ruso, se declaró independiente en 1917 y renovó su catolicato[14]. Tras la incorporación de Georgia a la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) como República Socialista Soviética Transcaucásica (1922-1937, desde 1937 República Socialista Soviética de Georgia), sus fieles tuvieron que sufrir la presión de la propaganda antirreligiosa. Su *katholikos* Ambrosio (1921-1922) denunció en un escrito dirigido a la conferencia económica mundial, celebrada en Génova en 1922, las crueldades de los bolcheviques, fue encarcelado con todos los altos dignatarios de su Iglesia y murió en la cárcel en 1927. Bajo el *katholikos* Calístrato (1932-1953) se restableció la comunión eclesiástica con el Patriarcado de Moscú y se concedió a la Iglesia georgiana un cierto espacio de libertad. Pudo conservar su existencia gracias a la colaboración del *katholikos* Melquisedec III (1952-1960), y, sobre todo, de su sucesor Efraím II (1960-1972), con la Iglesia patriarcal de Moscú y a sus declaraciones de lealtad al régimen soviético. El *katholikos* David V procuró, al asumir el cargo, nombrar personas adecuadas para dirigir sus 15 eparquías, algunas de las cuales estaban vacantes, y consolidar la Iglesia georgiana (entre 750 000 y un millón de fieles, con cuatro monasterios). Las disensiones entre la dirección del patriarcado y los sacerdotes, la opresión interna de la Iglesia a través de los funcionarios comunistas y las acciones policíacas contra la juventud han mermado la vitalidad de esta iglesia.

Los patriarcados surgidos en las edades media y moderna

La Iglesia ortodoxa búlgara[15] poseyó ya en la edad media su propio patriarcado, aunque lo perdió durante la época de domi-

14. Cf. B. STASIEWSKI, en MHI VIII, 497ss.

15. El primer patriarcado búlgaro, con sede en Ácrida, se remonta al 927-1018; el segundo, con sede en Trnovo, pudo mantenerse desde 1235 a 1393. En 1870, el sultán autorizó la fundación de un exarcado independiente que, sin embargo, no fue reconocido

nación turca. Al formarse en 1870 un exarcado autónomo, se produjo un cisma entre Sofía y Constantinopla. A la muerte del exarca José (1877-1915), el Estado no permitió la elección de un sucesor, de modo que la iglesia fue regida hasta 1945 por el santo sínodo. Un sínodo convocado por el régimen en 1921 proyectó un esquema de reforma, que no pudo convertirse en realidad. Una Asamblea de obispos, que analizó, en 1927, entre otras cosas, los problemas de la enseñanza y de la educación religiosa, cuidó de la organización de la Academia, fundada en Sofía en 1923, de la formación del clero y del régimen corporativo de la Iglesia. Al constituirse Bulgaria, en 1946, en República popular, quedó suprimida la enseñanza de la religión en las escuelas públicas, incautadas la mayor parte de las posesiones territoriales eclesiásticas, prohibida la actividad social de la Iglesia y muy reducida su vida corporativa. Las reclamaciones del exarca Esteban (Stojan, 1945-1948) ante el gobierno, su insistencia en la enseñanza de la religión en las escuelas dominicales y su defensa de la fe cristiana en revistas y hojas volantes, provocaron su destitución por el Santo Sínodo, dispuesto a colaborar con el régimen. La nueva constitución (1947, con adiciones en 1961 y 1965) y la ley sobre las confesiones religiosas (1949) llevaron a su punto final la separación de la Iglesia y del Estado y sometieron a las iglesias a una severa inspección estatal. El Santo Sínodo y los administradores del exarcado, especialmente Cirilo (1951-1953), se esforzaron por restablecer el patriarcado ortodoxo de Bulgaria. En 1953, fue nombrado patriarca (hasta 1970) Cirilo, que se había dado a conocer como excelente historiador de la Iglesia, predicador y organizador, y había demostrado su lealtad al régimen a través de su participación en organizaciones estatales, asambleas nacionales y actos conmemorativos del partido. Aunque la mayoría de las iglesias orientales admitieron la elevación del rango, el patriarcado ecuménico no lo hizo hasta 1961. Cirilo intentó poner límites a las pretensiones totalitarias del Estado mediante la publicación de obras científicas, la colaboración con el «movimiento de la paz», la participación en fiestas estatales en honor de los santos Cirilo y Metodio (1963), la organización de la academia teológica de

por el patriarcado de Constantinopla hasta 1945. Cf. B. Stasiewski, en MHI VI, 331s, y VIII, 501s.

Sofía y de los dos seminarios sacerdotales con que todavía contaba la Iglesia, la edición de un boletín y de algunas revistas eclesiásticas y, en fin, mediante sus viajes al extranjero, en los que se dio a conocer como promotor del ecumenismo. En 1967 consiguió que pudieran regresar algunos monjes al monasterio de Rila, que había sido durante un milenio el santuario nacional búlgaro y centro de peregrinaciones marianas, pero había sido cerrado en 1961 por orden del gobierno, declarado monumento nacional y transformado en centro de atracción turística. Su sucesor Máximo (desde 1971) contaba con 6 millones de fieles, es decir, aproximadamente dos tercios de la población total, 1500 sacerdotes pagados por el Estado, 11 metropolías en Bulgaria y 2 diócesis en el extranjero. La iglesia tiene en la actualidad 120 monasterios, con unos 400 monjes y monjas y algunas posesiones territoriales en régimen de explotación propia. Se le ha concedido, además, el monopolio de la producción y venta de cirios, cruces y devocionarios. No obstante, su seguridad exterior está constantemente amenazada por la propaganda atea, que considera a la religión como un obstáculo para el desarrollo social y lleva adelante el proceso de la eliminación de las creencias religiosas.

Tras la formación del reino de los servios, croatas y eslovenos (en 1918, llamado, a partir de 1929, reino de Yugoslavia), los ortodoxos servios [16] intentaron renovar su patriarcado. En 1920, la metrópolis de Belgrado, el patriarcado en el exilio de Karlowitz y la jerarquía bosnia, dálmata, macedónica y montenegrina se unieron para formar una Iglesia servia unitaria, a cuyo frente fue colocado el metropolita de Belgrado Demetrios, con el título de patriarca (1920-1930). La institución duró casi un decenio, hasta que se llevó a término la organización y legislación del patriarcado ortodoxo de Servia. Las tensiones entre los ortodoxos (en 1931 el 48,7 por 100 de la población) y los católicos (en la misma fecha, el 37,4 por 100) desembocaron en 1935 en un conflicto: el gobierno intentó firmar un concordato con la Santa Sede, a lo que se opuso el patriarca Bernabé (1930-1937). La ocupación de Yugoslavia por los alemanes, italianos y búlgaros (1941),

16. Los servios tuvieron patriarcado propio de 1351 a 1459 y de 1557 a 1766. En 1789 alcanzaron la autocefalia de su Iglesia. Cf. B. STASIEWSKI, en MHI VI, 332, y VIII, 500.

la creación de un Estado croata independiente con población mayoritaria católica, donde se formó en 1942 una Iglesia ortodoxa croata (1,8 millones de fieles), los enfrentamientos nacionalistas y las luchas de los partisanos dificultaron la eficacia de la acción pastoral del patriarca Gabriel V (1938-1950), encarcelado en 1941, y de su administrador José (1941-1946).

La ascensión de Tito al poder (1944-1980), la fundación de la república federal popular de Yugoslavia (1945) que, en la constitución de 31 de enero de 1946, establecía la separación de Iglesia y Estado, y la política del régimen, tendente a la laicización de la vida pública, desencadenaron una especie de guerra religiosa. El patriarca Gabriel V pudo evitar la reunificación, impulsada por el patriarcado de Moscú en 1947, de la Iglesia servia con la moscovita y mantener dentro de ciertos límites a la asociación sacerdotal ortodoxa surgida aquel mismo año, que propugnaba la ampliación de los derechos del clero inferior. Bajo su sucesor Vicente (1950-1958) mejoró ciertamente la tensa relación con el régimen, tras la liberación de los dirigentes eclesiásticos encarcelados en los primeros años de postguerra y la provisión de las sedes episcopales y de las parroquias vacantes, en virtud de la ley sobre la situación jurídica de las comunidades religiosas de 27 de mayo de 1953. Pero la incautación de los bienes, posesiones y patrimonio de la Iglesia, la remuneración a cargo del Estado de los clérigos y de los sacerdotes jubilados, las limitaciones a la actividad docente y al número de estudiantes de la facultad teológica de la universidad de Belgrado, transformada en 1952 en academia, el apoyo dado a las tendencias independentistas de la Iglesia de Macedonia [17], todas estas iniciativas de Tito daban claramente a entender que la Iglesia patriarcal era simplemente tolerada. El patriarca Germán, en funciones desde 1958, intentó, apoyado en la fidelidad de amplias capas de la población, aprovechar las posibilidades que aún le quedaban. Creó escuelas de teología, por ejemplo en 1965 en el monasterio Krka de Dalmacia, para poner remedio a la amenazadora falta de sacerdotes, procuró organizar algunas revistas especializadas de teología, protestó contra las limitaciones a la enseñanza religiosa y los obstácu-

---

17 Cf. infra, p. 713s

los puestos a la acción pastoral, invocando para ello las disposiciones de la constitución del 7 de abril de 1963. Tras la abolición de la ley religiosa del año 1953, cada una de las repúblicas yugoslavas promulgó leyes para su propio territorio, que concedían a las autoridades administrativas locales mayores facultades que hasta entonces. Los ataques, renovados a partir de 1972, de los comunistas contra la prensa eclesiástica, el renovado rigor de la censura, los encarcelamientos de sacerdotes y la prohibición de que los jóvenes tomaran parte en la fiesta de san Sabas, patrón protector de Servia († 1235): todo eran indicios de un empeoramiento del clima. Los casi 8 millones de fieles cuentan actualmente con los cuidados pastorales de 26 jerarcas (1 patriarca, 2 metropolitas, 22 obispos, 1 obispo vicario). Aparte las 21 circunscripciones dentro del país, existen otras 5 en el extranjero. El hecho de que la Iglesia disponga de una buena organización, en la que se integran 4000 iglesias, 75 monasterios masculinos, con 350 monjes, y otros 75 femeninos, con 800 monjas, y la publicación de revistas periódicas no pueden inducir a engaño sobre la realidad de que la iglesia patriarcal está sometida a la presión del régimen.

Tras la abdicación del último zar, Nicolás II, la Iglesia ortodoxa rusa que, después de la disolución del primer patriarcado de Moscú (1589-1721), había vivido un largo período como iglesia del Estado bajo el santo sínodo[18], estrechamente controlado por un procurador general, consiguió, en su concilio del otoño de 1917, restablecer el patriarcado. El 5 de noviembre de 1917 fue elegido patriarca el metropolita de Moscú, Tychon[19]. La revolución de octubre de 1917 y la fundación de la república socialista federativa Soviética Rusa en 1918 (desde 1922 URSS) bajo la dictadura de los bolcheviques supuso un cambio radical de la situación del país.

El decreto de 19 de enero de 1918 consumó la separación de la Iglesia y el Estado y colectivizó las posesiones de las comunidades eclesiásticas y religiosas. El artículo 13 de la constitución

18. Cf. B. STASIEWSKI, en MHI VI, 293-315, y VIII, 490-498.

19. Cf. J. CHRYSOSTOMUS, *Kirchengeschichte Russlands der neuesten Zeit* I; R. RÖSSLER, *Kirche und Revolution in Russland. Patriarch Tichon und der Sowjetstaat*, Colonia 1969; J. CHRYSOSTOMUS, *Gedanken zum 50. Todestag des Patriarchen Tichon von Moskau und Granz Russland* † *25. Marz- 7. April 1925*, en OstkSt 24 (1975) 318-332.

de 10 de julio de 1918 confirmaba el principio de la separación y reconocía a todos los ciudadanos, junto con la libertad de conciencia, también el derecho a llevar a cabo propaganda antirreligiosa. La radical negación de la religión y la lucha consciente contra ella eliminaron a la iglesia patriarcal de la vida pública, reduciéndola a los recintos de las iglesias, y sometieron a la jerarquía y al pueblo a mezquindades y ultrajes por parte de la administración. Durante la guerra civil entre los blancos y los rojos, en septiembre de 1919, el patriarca Tychon prohibió a los clérigos participar en los enfrentamientos políticos. Pero su protesta contra la confiscación de los objetos de valor y utensilios litúrgicos decretada por el régimen en febrero de 1922, con el pretexto de venderlos para remediar el creciente azote del hambre, motivó su encarcelamiento (mayo de 1922 a junio de 1923). El gobierno fomentó la disolución de la jerarquía y, a través del apoyo prestado a la «iglesia viva» [20] esperaba dividir y aniquilar a la iglesia patriarcal. Ante las noticias de los fusilamientos y encarcelamientos de numerosos obispos y sacerdotes, Tychon resolvió firmar la declaración que le presentaron, en la que afirmaba que «de ahora en adelante no soy ya enemigo de la Unión Soviética» [21]. Numerosos fieles abandonaron a la «iglesia viva», que prolongó su existencia hasta 1946. Es cierto que la declaración de lealtad del patriarca y sus llamamientos para que los fieles imitaran esta actitud salvaron la existencia de la iglesia patriarcal, pero en nada modificaron los objetivos finales del régimen. Los tres candidatos que Tychon († 1925) citaba en su testamento y que, a su muerte, deberían encargarse de la administración del patriarcado, fueron encarcelados o desterrados. La Iglesia estuvo privada de patriarca durante 18 años.

También fue encarcelado el metropolita Sergio (de 1925 a 1937 vice-vicario del patriarcado, de 1927 a 1943 vicario, de 1943 a 1944 patriarca). Ante el recrudecimiento de la persecución contra la Iglesia, la fundación de la liga de los ateos militantes, que en

---

20. M.B.B., *Der misslungene Versuch zur Vernichtung der Russisch-Orthodoxen Kirche in den Jahren 1922-23 und die Niederlage des linken Kommunismus*, en OstkSt 22 (1973) 105-149; J. Chrysostomus, *Eine Lehrreiche Episode aus der neueren Kirchengeschichte Russlands. Gedanken über den Artikel von A. Krasnov-Levitin über den «Untergang der Erneurungsbewegung»*, en ibid. 302-315.

21. J. Chrysostomus, *Kirchengeschichte Russlands der neusten Zeit* I, 373.

1932 contaba con más de 5 millones de seguidores, y la amenaza de nuevas medidas antieclesiásticas, Sergio, después de su liberación (marzo de 1927), optó por congraciarse con el régimen mediante una declaración de lealtad, que quiso hacer obligatoria para todos los fieles. Fueron varios los obispos que no la aprobaron, surgiendo así una Iglesia de las catacumbas, que se prolonga hasta nuestros días. A pesar del gesto de Sergio, la Iglesia seguía inerme en el aspecto jurídico. La ley sobre la religión de 8 de abril de 1929 restringió extraordinariamente las posibilidades de acción de las Iglesias. Una ley de 18 de mayo de 1929 modificó el artículo 13 de la constitución en el sentido de que, en adelante, sólo quedaba garantizada la libertad para el ejercicio de las acciones litúrgicas, al tiempo que se acentuaba la propaganda antirreligiosa. La clausura de iglesias y monasterios, los encarcelamientos y deportaciones de eclesiásticos, la supresión de las comunidades en los años 1928-1930 y 1935-1937, mostraban bien a las claras la peligrosa situación en que se hallaba inserta la iglesia patriarcal[22], a pesar de que, en el censo del año 1937, 50 millones de personas (el 27 por 100 de la población total) se declararon pertenecientes a ella. Cuando la Unión Soviética ocupó las regiones orientales de los países bálticos, de Besarabia y de Polonia (1937-1940), mejoró la situación de la Iglesia ortodoxa, gracias al aumento del número de sus sacerdotes, monasterios e instituciones, pero también ellos volvieron a caer, muy pronto, bajo la resaca de las persecuciones. El estallido de la guerra germano-soviética, el 22 de junio de 1941, introdujo un cambio inesperado: Sergio ordenó hacer rogativas, las colectas de las iglesias recogieron más de 300 millones de rublos para armamento. La dirección del patriarcado publicó un volumen colectivo[23], en el que se negaba la existencia de persecuciones contra los cristianos y se imputaban las condenas a crímenes políticos. Stalin enalteció la conducta de Sergio, le concedió una audiencia el 4 de septiembre de 1943 y permitió que fuera elegido patriarca, por 19 jerarcas, el 8 de septiembre. El 23 de septiembre se llegó a una especie de concordato,

---

22. Así, mientras que, en vísperas de la primera guerra mundial, la iglesia ortodoxa poseía en Rusia más de 54 174 iglesias, con 51 105 sacerdotes, y 350 monasterios masculinos y 473 femeninos, el año 1939 el patriarcado de Moscú ya sólo tenía 5225 iglesias, 5665 sacerdotes y 37 monasterios.

23. Bajo el título de *La verdad en Rusia*, publicado en Moscú en 1942.

según el cual la Iglesia podía crear dos academias eclesiásticas y ocho seminarios sacerdotales. El Ministerio del Culto para los asuntos de la Iglesia ortodoxa[24], que inició sus tareas el 10 de octubre de 1943, debería promover la normalización y cuidar de que se respetaran escrupulosamente los decretos del régimen sobre la materia.

A Sergio le sucedió el metropolita de Leningrado, Alexei[25], que había trabajado en estrecha conexión con el gobierno y recibido importantes condecoraciones: tres veces titular de la Orden de la bandera roja de los trabajadores y poseedor de una medalla por la defensa de Leningrado. En febrero de 1945 fue elegido patriarca (1945-1970) en un concilio de Moscú, en el que participaron 46 obispos. El estatuto eclesial, promulgado con anterioridad a su elección por aquella misma asamblea, acentuaba la centralización de la administración eclesiástica. El hecho de que fuera aceptado por el régimen debe atribuirse al apoyo que le prestó Alexei, tanto en política interior como en la exterior, por ejemplo, al disolver la Unión en Ucrania y en la Podcarpatia (1946-50), entablar relaciones con otras Iglesias ortodoxas y aceptar y defender la ideología soviética de la coexistencia. Hasta la muerte de Stalin (1953), con ocasión de la cual el patriarca escribió una devota carta de pésame, y en los años de la desestalinización, la Iglesia pudo desarrollarse dentro de los límites que le había marcado el Estado. La liberación de los eclesiásticos condenados en campos de concentración, la devolución de las iglesias confiscadas, la organización de la jerarquía, la educación de los clérigos tanto en seminarios como en cursos a distancia, algunos viajes de propaganda del patriarca al extranjero, la intensificación de las actividades del Ministerio Eclesiástico del Exterior encaminadas a ampliar el influjo sobre las Iglesias de emigrantes ortodoxos, todo ello contribuyó a estabilizar la situación de la iglesia patriarcal dentro y fuera de la Unión Soviética. El diario del patriarcado de Moscú («Zurnai Moskovs-

---

24. Al frente de este ministerio estuvieron, entre 1943 y 1960, C.G. KARPOV y su sucesor W.A. KUROIEDEV, que llevaron adelante las mismas tareas que durante la Rusia zarista había ejercido la oficina de inspección del procurador general del santo sínodo.

25. J. MÜLLER, *Patriarch Alexius*, Berlín 1967; G. SEIDE, *In Memoriam. Zum Tod des Hochheiligen Patriarchen von Moskau und ganz Russland am 17. April 1970*, en «Kyrios», nueva serie, 10 (1970) 130-148.

koi Patriarchii») [26], publicado desde finales de la II guerra mundial, trasmite al clero, a través de sus colaboraciones sobre historia de la Iglesia, teología dogmática y pastoral, así como a través de sus amplias noticias de la vida de la ortodoxia y del movimiento ecuménico, valiosas informaciones y estímulos.

En las academias eclesiásticas del monasterio de la Santísima Trinidad de Sagorsk, junto a Moscú, y de Leningrado, se lleva a cabo una ampliación de la formación teológica de alta calidad. Con todo, esta consolidación está amenazada por la sociedad general para la difusión de los conocimientos políticos y científicos, fundada en 1947, que renovó el ateísmo militante a través de publicaciones e instituciones, y por el decreto del Comité central del partido comunista de la Unión Soviética, de 10 de noviembre de 1954, relativo a los errores cometidos en la realización de la propaganda científica atea entre la población. Bajo Kruschev (desde 1953 Secretario general del Comité central del partido comunista de la Unión Soviética, de 1958 a 1964 primer Ministro, † en 1971), se inició una nueva persecución contra la Iglesia. Entre 1959 y 1964 —y coincidiendo con calumniosas y sistemáticas campañas— se pusieron en marcha procesos contra el alto y bajo clero, acusado de defraudar al fisco, y se ordenó la clausura de cerca de 10 000 iglesias (sobre un total de 20 000), de 50 conventos (sobre 68) y 5 seminarios (sobre 8). Las protestas del patriarca y la irritación que provocaron en las filas de la oposición eclesiástica las medidas administrativas de las autoridades locales, tal como se refleja en la literatura *samisdat* [27], sólo consiguieron que el Ministerio del Culto, dirigido por Kuroiedev, acentuara aún más las restricciones contra la Iglesia; el metropolita Nikolai, que había dirigido desde 1944 el ministerio eclesiástico del exterior y había sido uno de los más íntimos colaboradores de Alexei, fue sustituido por el obispo Nikodim; el consejo de ministros de la URSS decretó la modificación del artículo 4 del estatuto concedido a la

---

26. R. Rössler, *Das Journal des Moskauer Patriarchats als Spiegel kirchlicher Entwicklung in der Sowjetunion (seit dem Zweiten Weltkrieg)*, en «Jahrbücher für Geschichte Osteuropas», nueva serie, 4 (1956) 26-63.

27. La llamada literatura *samizdat* o *samisdat* (= autopublicaciones) recoge, en copias a máquina, los escritos que la censura oficial no permite publicar. Cf. *Samizdat, Cronaca di una vita nuova nell URSS*, Milán 1974. R. Medwediew (dir.), *Aufzeichnungen aus del sowjetischen Untergrund. Texte aus der Moskauer Samisdat-Zeitschrift «Das XX. Jahrhundert»*, Hamburgo 1977.

Iglesia en 1945, arrebatando así a los párrocos la administración de sus propias parroquias. Nikodim, desde 1963 metropolita de Leningrado y Novgorod, adquirió rápida influencia en el Santo Sínodo e intentó, tanto a través de una conducta flexible ante el Ministerio del Culto como mediante relaciones positivas con el Consejo mundial de las iglesias [28] y con la Iglesia católica, preservar los intereses de la ortodoxia rusa [29]. Al morir, en 1970, a la edad de 93 años, el patriarca Alexei, se considera a Nikodim como uno de sus más brillantes sucesores.

Pero en el concilio de Moscú de 1971 fue elegido patriarca, por aclamación, Pimen, hasta entonces administrador del patriarcado. Prosiguió la línea de su predecesor, para no poner en peligro el mínimo existencial que el Estado concedía a la Iglesia. Su apoyo al movimiento mundial comunista de la coexistencia pacífica, sus numerosos viajes al extranjero, a través de los cuales intentó estrechar los lazos existentes entre las iglesias ortodoxas de las repúblicas populares, del Oriente próximo y del mundo libre, su acentuada preocupación por la tradición y la liturgia ortodoxas, su garantía de que en la Unión Soviética eran normales las relaciones entre la Iglesia y el Estado, toda esta serie de esfuerzos no pudo inducir a engaño sobre el hecho de que la fe ortodoxa estaba expuesta a un gravísimo peligro. La difamación de las fiestas religiosas, de las que se aseguraba que estaban montadas sobre mitos y acontecimientos que eran puro producto de la imaginación y fueron sustituidas poco a poco por fiestas socialistas, la intensificación de la propaganda antirreligiosa, tal como se reflejaba, por ejemplo, en el rigor con que se llevaba a cabo el adoctrinamiento ideológico en las escuelas populares, en las universida-

---

28. En 1961 el patriarcado de Moscú fue admitido en el Consejo mundial de las iglesias, poniendo fin así a las polémicas que antes había provocado esta admisión.

29. Nikodim consiguió, gracias a una serie de esfuerzos tendentes a eliminar los enfrentamientos entre la iglesia patriarcal y los «viejos creyentes» que se habían separado de ella (Raskolniki, cf. B. Stasiewski, en MHI VI, 299s, y VIII, 260s), que el concilio regional celebrado en Moscú en 1971 levantara la excomunión que desde 1666 pesaba sobre los disidentes. En 1971, Nikodim abandonó la dirección del Ministerio Eclesiástico del Exterior, que pasó a ser desempeñada por el metropolita Juvenalii. Nikodim ocupó la presidencia de la oficina para las relaciones entre las iglesias ortodoxas hermanas y con otras iglesias y comunidades cristianas. Aquel mismo año fue nombrado secretario general del Movimiento cristiano para la paz. En 1974 recibió el exarcado de Europa occidental. En julio de 1975 encabezó la delegación del patriarcado de Moscú que entró en contacto con el papa Pablo VI. En diciembre de 1975, la quinta asamblea plenaria del Consejo ecuménico le otorgó una de sus presidencias.

des y en el seno del ejército. el nombramiento de 10 000 funcionarios para la propagación del ateísmo, los métodos represivos del régimen, que entre otras cosas, consideraba que la enseñanza religiosa de los niños constituía una coacción, la reclusión de los fieles en clínicas psiquiátricas, las protestas de los defensores de los derechos civiles que pedían respeto para los derechos humanos y la libertad religiosa, todo ello eran claros indicios de que la iglesia patriarcal carecía de libertad de movimientos.

La ley religiosa [30] promulgada en junio de 1975 codificaba las líneas maestras de la política religiosa de la Unión Soviética, ya fijada desde mucho antes en instrucciones secretas, reducía aún más el espacio vital de las iglesias, manipulaba la vida de las comunidades de base y acentuaba las competencias de las autoridades de control del Estado. Cerca de 30 millones de fieles (el 12 por 100 de la población total) adquirieron así plena conciencia de su difícil situación y tuvieron que soportar las nuevas limitaciones que se les imponían. Se redujo la capacidad de acción de los obispos y los sacerdotes. Con todo, la inmensa mayoría del clero [31] luchó con todas sus fuerzas por difundir el evangelio y celebrar los actos litúrgicos, dando claras muestras de la inquebrantable voluntad de supervivencia de la iglesia patriarcal. Aparte las 45 diócesis con que cuenta la Iglesia ortodoxa en el territorio de la Unión Soviética (10 sedes metropolitanas, 12 arzobispados, 25 obispados), debe añadirse el exarcado de Ucrania, con 14 diócesis (2 sedes metropolitanas, 8 arzobispados, 4 obispados) los exarcados de Europa occidental (además del exarca Nikodim, 1 metropolita, 1 arzobispo, 2 obispos), de Europa central (1 metropolita, 2 arzobispos), de Centro y Sudamérica (5 obispos).

---

30. G. SIMON, *Verhärtung durch Festschreibung. Zum neuem Religionsgesetz in der Sowjetunion*, en HK 30 (1976) 296-301; id., *Das sowjetische Religionsgesetz vom Juni 1975*, Colonia 1976.

31. Cf. sin embargo, J. CRYSOSTOMUS, *Die Problematik der heutigen russischen Kirche* 212: «A todo esto se añade una nueva dificultad: es perfectamente posible, e incluso probable, que el gobierno introduzca en las filas del clero a sus propias gentes, es decir, a personas que sirven más los intereses del Estado que los de la Iglesia. Los fieles se sienten irritados e inseguros ante tales hechos y, en consecuencia, condenan a la jerarquía en su totalidad, porque tolera tales cosas. Pero, ¿qué puede hacer, para oponerse a esta situación, la jerarquía de una Iglesia prisionera, si quiere conservar los escasos puntos de vida eclesial que aún le quedan en Rusia? Aquí está, propiamente hablando, el centro de gravedad del problema con que se enfrenta el patriarcado de Moscú y ésta es su verdadera tragedia.»

El patriarcado rumano surgió, después de la primera guerra mundial, como resultado de la unión de la Iglesia nacional rumana con las iglesias de Gremski, Sibiu y Czernowitz[32]. Las dificultades en que se vio envuelto el nuevo país, cuya extensión casi se había duplicado a consecuencia de la anexión de diversos territorios, tuvieron su paralelo reflejo también en el ámbito eclesial. La constitución de 1923 declaraba a la ortodoxia iglesia principal y fijó una organización unitaria, con 5 sedes metropolitanas. Esta organización se llevó a la práctica en 1925 a través de una ley y del estatuto de la iglesia ortodoxa rumana. Su sínodo solicitó que la sede metropolitana de Bucarest fuera elevada a la categoría de patriarcado, y así quedó establecido, el 27 de febrero de 1925. El metropolita de dicha ciudad, Miron, fue solemnemente entronizado como patriarca el 27 de septiembre de aquel mismo año (1925-39), con el consentimiento del patriarca ecuménico de Constantinopla. De 1927 a 1930 formó parte del consejo trimembre del régimen y en los dos últimos años de su vida desempeñó el cargo de primer ministro. Miron contrajo relevantes méritos por su participación en la configuración de un derecho eclesial unitario, la armonización de las diversas estructuras de las iglesias metropolitanas subordinadas a su mandato, su promoción de profundos estudios teológicos y su actitud abierta respecto del movimiento ecuménico. Le sucedió el metropolita de Moldavia, Nikodim (1939-48), que ya en sus anteriores cargos de abad y de obispo, había desplegado grandes esfuerzos por revitalizar el monacato en Rumania. La segunda guerra mundial, en la que este país tuvo que ceder algunas de sus regiones periféricas, la ocupación, en 1944, por las tropas soviéticas, el gobierno comunista implantado desde 1945 y la proclamación de la república popular de Rumania en 1947 impidieron que se pusieran en práctica las reformas proyectadas. Nikodim exhortó a los fieles a colaborar en la construcción del nuevo Estado.

Fue elegido para sucederle el metropolita de Moldavia, Justiniano (1948-1977). Como hábil diplomático, político eclesiástico pragmático y hombre de confianza del régimen[33], se mostró favo-

---

32. Cf. B. STASIEWSKI, en MHI VIII, 498s; E.CH. SUTTNER, *50 Jahre rumänisches Patriarchat*, (1975) 136-160.

33. Justiniano mantuvo relaciones personales con el jefe del Partido comunista

rable a la coexistencia entre la Iglesia ortodoxa y la orientación comunista del Estado. En el estatuto de la Iglesia de 1948 logró ampliar sus facultades, aunque el sínodo estuvo sometido al control estatal. Tuvo un papel determinante en el proceso de anexión forzosa a la Iglesia ortodoxa (1948) de millón y medio de rumanos unidos. Consolidó el patriarcado mediante una serie de instrucciones dirigidas al clero, instándole a un apostolado social acomodado a las nuevas circunstancias; reformó el monacato, dio normas para la predicación, organizó la prensa eclesial y promovió la formación teológica. Por otra parte, tuvo que soportar las duras injerencias del Estado en la vida de la Iglesia. La disolución del Ministerio de culto (1957) y la subordinación de la iglesia al departamento de educación y ciencia constituyeron la señal de partida de una persecución de la Iglesia, llevada a cabo a bombo y platillo a través de una incesante propaganda atea y campañas calumniosas y difamatorias, en el curso de las cuales fueron clausurados numeros conventos y encarcelados muchos religiosos y religiosas[34]. El propio patriarca estuvo algún tiempo sometido a arresto domiciliario. A pesar de ello, se atuvo con firmeza a su programa reformista. En 1966, el departamento de educación y ciencia aprobó un nuevo reglamento para los estudios teológicos y en 1967 se introdujo una modificación en el estatuto de la iglesia, que permitía la reorganización de la jerarquía. Aunque a partir de 1970 se ampliaron las influencias del Estado sobre el sínodo, y en 1974 una ley decretaba la estatalización de todos los tesoros artísticos que aún quedaban en manos de la Iglesia o de los particulares, la conciencia del patriarca se mantuvo inquebrantable. La colaboración de Justiniano en el movimiento comunista por la paz, su presencia en las conferencias panortodoxas y en el Congreso mundial de las iglesias, sus visitas a los dirigentes eclesiásticos tanto ortodoxos como católicos, confirmaron su general prestigio. En el 50 aniversario de la fundación del patriarcado (1975), esta Iglesia contaba con 14 millones de fieles. Su jerarquía se compone de 4 metropolitas en Rumania, con 2 arzobispados, 6 obispados y

---

Gheorgiu Dei (de 1952 a 1955 primer ministro, a partir de 1955 primer secretario del partido y, desde 1961 hasta su muerte, en 1965, presidente del Consejo de Estado).

34. Entre 1959 y 1971 el número de monasterios y asentamientos monacales se redujo de 1657 a 575, el de monjas de 4000 a 1493 y el de sacerdotes de 10 153 a 8564.

8 obispos vicarios, además de 3 jurisdicciones en el extranjero (1 arzobispado, un obispado y un vicariato episcopal)[35]. La educación de las nuevas generaciones que aspiran a añadirse a los casi 9000 clérigos existentes en el país está asegurada por 2 institutos teológicos y 7 seminarios La dirección del patriarcado y algunas diócesis concretas publican varias revistas. El leal comportamiento de Justiniano frente al régimen ha contribuido a que la Iglesia ortodoxa de Rumania haya conseguido hasta ahora —a diferencia de lo ocurrido en otros países bajo dominación comunista— conservar una cierta situación estable. La herencia de Justiniano pasó, en junio de 1977, al hasta entonces metropolita de Moldavia, Justino, elegido cuarto patriarca rumano.

Las restantes iglesias ortodoxas

En el curso de los siglos, y de forma particularmente acentuada en los últimos decenios, se han ido separando e independizando de los grandes cuadros históricos de la ortodoxia antes descritos toda una serie de nuevas Iglesias.

El espacio mediterráneo

La *Iglesia ortodoxa de Chipre* fue autocéfala ya desde el concilio de Éfeso (431)[36]. Cuando la isla fue declarada, en 1925, colonia de la corona británica, las fuerzas británicas de ocupación reconocieron al arzobispo Cirilo III (1916-33) como etnarca. De todas formas, no tardaron en producirse enfrentamientos, debido a que Cirilo apoyaba el movimiento de unidad *(enosis)* del nacionalismo griego, que propugnaba la unión con Grecia. En 1931 estalló una revuelta, pero fue sofocada y dos obispos y varios clérigos tuvieron que abandonar el país. De 1933 a 1947 el arzobispado fue administrado por el presidente del santo sínodo, el obis-

---

35. Son, concretamente, la archidiócesis rumano-ortodoxa de la misión en EE.UU., la archidiócesis rumano-ortodoxa de Europa occidental y la diócesis ortodoxo-católica de Francia, constituida en 1937, que en 1972 solicitó ser admitida en el seno del patriarcado rumano.

36. Cf. HIPPOLYTOS, *Die Autokephale Apostolische Orthodoxe Kirche Cyperns*, en «Ekklesia» X (1941) 177-229; B. STASIEWSKI, en MHI VI, 329s, y VIII, 508ss.

po Leontios de Pafos, que hasta 1947 no pudo ser elegido arzobispo. Bajo sus sucesores Macario II (1947-50) y Macario III[37] (1950-77) los griegos (el 80 por 100 de la población total) lucharon por su independencia. En las agitaciones de 1955-56, Macario III y otros varios clérigos fueron desterrados. Tras la elección del arzobispo, que había regresado del exilio en 1959, para el cargo de presidente de la república, y la proclamación de Chipre como Estado independiente en 1960, se restableció una cierta calma. Macario III intentó en los años siguientes revisar, en favor de los grecochipriotas la constitución de agosto de 1960, que garantizaba ciertos derechos a la minoría turcochipriota (20 por 100 de la población total). Las contramedidas adoptadas por los habitantes turcos desencadenaron una serie de luchas en 1965, que sólo pudieron superarse gracias a la intervención de las tropas de la ONU. Macario III reconoció que por el momento era imposible la unión de Chipre con Grecia. Los atentados y los golpes militares, tras los que se hallaba el gobierno militar griego, provocaron una crisis, que desencadenó la guerra abierta entre Grecia y Turquía. En el curso de las hostilidades, los turcos conquistaron la parte nororiental de la isla (40 por 100 de la totalidad del territorio). Tres obispos, reunidos en sínodo en marzo de 1973, destituyeron a Macario a causa de la *enosis*, pero en julio fue nuevamente confirmado por un gran sínodo en sus cargos de arzobispo y de presidente. La organización de la Iglesia. que puso en marcha en 1973 y en virtud de la cual los 450 000 creyentes quedaban distribuidos en 1 arzobispado y 6 metropolías atendidas por 650 clérigos, su política de construcción de nuevas iglesias, su preocupación por una mejor remuneración y pensión de vejez para los clérigos, la transformación del seminario menor de Nicosia en facultad de teología, los cuidados dispensados a los 11 monasterios y su preocupación por los 89 monjes y 75 monjas, así como su actitud favorable respecto del movimiento ecuménico, son los grandes rasgos característicos de su ministerio pastoral.

En razón del número de sus fieles (cerca de 7 millones), la *Iglesia ortodoxa de Grecia*[38] es, junto con los patriarcados mos-

---

37. K. KERBER, *Makarios Kirchenfürst oder?*, Diessen - Ammersee 1964; P.-N. VANEZIS, *Makarios. Faith and Power*, Londres - Nueva York - Toronto ²1972.
38. B. STASIEWSKI. en MHI VIII, 502-505.

covita, rumano y servio, una de las cuatro grandes comunidades ortodoxas de la actualidad. Sólo poco a poco consiguieron los santos sínodos y sus correspondientes obispos[39] suavizar los lazos de dependencia que el dominio estatal imponía a la Iglesia. El primer paso en esta dirección fue la constitución eclesial de 1923, que amplió, bajo el arzobispo Crisóstomo I (1923-38), la autonomía administrativa de la Iglesia. Tras largos y difíciles enfrentamientos a propósito del modo de elección del arzobispo y de los obispos y de las competencias del santo sínodo, el gobierno militar promulgó en 1969 un nuevo estatuto de la Iglesia, abolido en 1974. Los arzobispos Crisanto (1938-41) y Damaskinos (1941-49) consiguieron restañar las heridas que la segunda guerra mundial y la guerra civil desencadenada por los guerrilleros comunistas habían causado a la Iglesia. Las negociaciones entre la Iglesia y el Estado para reducir el número de sedes episcopales desembocó, en 1965, en un conflicto, en el curso del cual el arzobispo Crisóstomo II (1962-67) fue expulsado por el archimandrita Jerónimo. Jerónimo, profesor de derecho eclesiástico y de teología práctica de la universidad, se había mostrado favorable a la separación de la Iglesia y el Estado. Tras su nombramiento como arzobispo, impuso autoritariamente una serie de reformas que ya sus antecesores habían meditado. Con todo, la oposición a sus procedimientos y su apoyo al régimen militar le forzaron, en 1973, a presentar la dimisión. Su sucesor (desde 1974), el arzobispo Serafín, se ha esforzado por colmar el abismo abierto entre sus electores y los partidarios de Jerónimo, por elevar la formación y el nivel de vida del clero (tareas ya iniciadas en la etapa anterior) y por renovar, en fin, el monacato[40]. Ha tenido que hacer frente a los problemas planteados por la industrialización de Grecia, la descristianización y las migraciones de la población. La ortodoxia sigue estando profundamente enraizada en la masa del pueblo. El arzobispado está dividido en 76 metropolías. La formación de los aspirantes a clérigos está atendida por 2 facultades, en Atenas y Salónica, y 12 escuelas teológicas. Con todo, parecen escasear las vocaciones. La

39. Al contrario de lo que sucede en las iglesias ortodoxas eslavas, el arzobispo de Grecia ocupa una posición superior a la de los metropolitas.

40. En 1973 había 174 conventos masculinos con 798 monjes y 209 femeninos, con 2552 monjas. Su número ha sufrido un fuerte retroceso.

hermandad ZOË, las comunidades sociales y caritativas y numerosas revistas fomentan la vida eclesial.

En contraste con la Iglesia griega, han quedado radicalmente sofocadas todas las posibilidades de libre expansión y desarrollo de la *Iglesia ortodoxa de Albania*. En 1922 se declaró autocéfala y en 1937 fue reconocida como tal por el patriarcado ecuménico[41]. En 1938 contaba con unos 200 000 creyentes (el 10 por 100 de la población), asistidos por 1 metropolita, 4 obispos, 200 sacerdotes, 29 monasterios y 2 seminarios. Tras la ascensión al poder de los comunistas en 1946, la Iglesia ortodoxa, al igual que todas las restantes religiones de la república popular de Albania, quedaron enteramente sometidas al régimen. El arzobispo Christof (1937-49) fue depuesta y sus sucesores Paisios (1949-66) y Damián (1966-73) —muerto después de seis años de encarcelamiento— nada pudieron hacer contra la estrangulación de la Iglesia. En 1967, Hodxa, secretario general del partido comunista albanés, declaró que Albania se había convertido en la primera nación atea del mundo, abolió todas las leyes que regulaban las relaciones de la Iglesia y el Estado e intensificó la lucha contra las tradiciones religiosas. Todas las casas religiosas y las iglesias fueron clausuradas y transformadas en centros de reunión, mercados o fábricas. Los obispos fueron encarcelados[42] y la organización eclesial destruida. Hay, con todo, algunos sacerdotes que siguen desempeñando su ministerio en la clandestinidad.

Tras la guerra de los Balcanes de 1913-14, los ortodoxos de Macedonia quedaron repartidos entre las jerarquías eclesiásticas de Servia, Bulgaria y Grecia, si bien la mayor parte de ellos estaban asentados en Yugoslavia. Desde 1944 vienen pugnando por conseguir la autonomía del arzobispado de Acrida[43], incorporado desde 1767 el patriarcado de Constantinopla. El patriarca servio Germán tuvo que conceder su asentimiento a la declaración de autonomía de una asamblea eclesiástica macedónica y a la elección

41. B. STASIEWSKI, en MHI VIII, 504.

42. En la actualidad, desarrollan sus actividades entre los emigrados albaneses a EE.UU. dos obispos: en 1971, el obispo Esteban sometió a la Iglesia ortodoxa de América la diócesis albano-ortodoxa norteamericana por él presidida (con sede al sur de Boston). El obispo Marcos (sede en Jamaica Plain, Mass.) mantiene contactos con la archidiócesis griega ortodoxa de Norteamérica, que a su vez se inserta dentro del patriarcado ecuménico.

43. B. STASIEWSKI, en MHI VI, 331

del obispo auxiliar Dositeo para arzobispo de Acrida y Macedonia. Cuando la *Iglesia ortodoxa de Macedonia*, de acuerdo con las autoridades civiles, se proclamó autocéfala, surgieron fuertes tensiones con la Iglesia madre servia. El arzobispo Dositeo puso en marcha la organización de la Iglesia, que contó, a partir de entonces, con 6 sedes metropolitanas (más una en el extranjero). El número de fieles ascendía a 600 000, asistidos por 300 clérigos, y contaba con su propio seminario sacerdotal. Dositeo introdujo el macedonio como lengua de la liturgia y cultivó los contactos ecuménicos. En 1975, la Iglesia se dio una constitución. La legislación yugoslava puso impedimentos a la expansión de la vida eclesial y endureció las medidas antirreligiosas en la república confederada de Macedonia.

En el marco de la autonomía de Creta, a fines del siglo XIX, el obispado de Gortyna, con sede en Heracleón, se convirtió en sede metropolitana ortodoxa autónoma. A partir de la anexión política de Creta a Grecia (1913), los ortodoxos estaban obligados a seguir las directrices tanto del patriarcado de Constantinopla como de la Iglesia nacional griega. En 1967, la *Iglesia ortodoxa de Creta*[44] fue elevada, mediante una decisión del patriarcado, a la categoría de arzobispado, con 7 sedes metropolitanas, y se le garantizó la semiautonomía, que podría desarrollarse hasta convertirse en Iglesia autocéfala. El arzobispo Eugenio asumía la responsabilidad de 450 000 fieles, 334 sacerdotes y 34 conventos, con 187 monjes y 74 monjas. La academia ortodoxa de Creta pasó a ser centro de formación de adultos. Al cerrarse la escuela patriarcal de Calki[45], se hizo cargo de sus funciones la escuela superior de Heracleón, cuya dirección es compartida por el Estado griego y la Iglesia.

Europa centrooriental y el Oriente lejano

La *Iglesia ortodoxa de Finlandia*[46] formó parte, hasta 1917-18, de la Iglesia rusa. La república finesa, surgida tras la primera

44. A. ALEVISOPOULOS, *Die orthodoxe Kirche von Kreta*, en *Wegzeichen. Festgabe zum 60. Geburtstag von Hermenegild M. Biedermann OSA*, dir. por E.CH. SUTNER y C. PATOCK, Wurzburgo 1971, 233-244.

45. Cf. supra p. 693.

46. TH. ROHNER, *Die orthodoxe Kirche Finnlands*, en OstkSt 12 (1963) 314-325.

guerra mundial, tenía una Iglesia nacional luterana, pero se garantizaron los derechos de la Iglesia ortodoxa. Una vez que el patriarca Tychon de Moscú reconoció, en 1918, la autonomía finesa, los dirigentes ortodoxos de esta nación se sometieron al patriarcado ecuménico, que confirmó su autonomía en 1923. En 1939-44 fue incorporada a la Unión Soviética la diócesis de Karelia, en la que residía la mayor parte de las comunidades ortodoxas. Los esfuerzos emprendidos a partir de 1945 por el patriarcado de Moscú para extender su dominio a la Iglesia finesa no se vieron coronados por el éxito. El arzobispo en funciones desde 1960, Pablo (Paavali), que cuenta con 2 diócesis y dos monasterios, intenta mantener la vida eclesial de sus 60 000 fieles (1,3 por 100 de la población total) y poner freno al creciente número de matrimonios mixtos entre ortodoxos y luteranos.

En el período entre las dos guerras mundiales, vivían en la república de Polonia casi 4 millones de ortodoxos (12 por 100 de la población total), que en 1923 se unieron para constituir la *Iglesia ortodoxa de Polonia*. Su declaración de autocefalia fue aprobada en 1924-25 por el patriarca ecuménico. La política del gobierno polaco en materia religiosa fue contraria a los movimientos nacionales de los independentistas ucranianos y de los rusos blancos de la población ortodoxa. En 1938-39 fueron destruidas 130 iglesias y 2 monasterios. La división de Polonia (1939) y la ocupación alemana de Ucrania (1941-44) provocaron una escisión en la ortodoxia, que quedó dividida en una Iglesia bajo el gobierno general y dos más en Ucrania[47]. En las zonas ocupadas por la URSS, los ortodoxos fueron anexionados al patriarcado de Moscú. Bajo el metropolita Dionisio (1923-48, † 1961), despojado de su cargo por el gobierno de la república popular de Polonia por su colaboración con los alemanes, el número de ortodoxos se redujo a 350 000, como consecuencia de la anexión de la parte oriental de Polonia a la Unión Soviética, aunque volvió a aumentar en 1948, gracias al ingreso de 100 000 ucranianos unidos, tras la disolución forzosa de la Unión de Brest (1595-96). A partir de 1948, la suprema jurisdicción sobre la Iglesia ortodoxa de Polonia estuvo en manos del patriarca Alexei de Moscú, quien, en 1951, dio

---

47. F. HEYER, *Die orthodoxe Kirche in der Ukraine 1917 bis 1945*, Colonia - Braunsfeld 1953.

su consentimiento a la autocefalia polaca. El metropolita Makario (1951-61) creó una nueva organización eclesial para todos los ortodoxos diseminados por el territorio polaco en virtud de la política de asentamientos. En la nueva estructura hay, junto al arzobispado de Varsovia-Bielsk, 3 obispados (Bialystok-Danzig, Lódz-Pommerania y Breslau-Stettin) reorganizados por sus sucesores Timoteusz (1961-62), Jerzy (1962-64) y Stefan (1964-69), con ayuda del santo sínodo. Desde 1970, el metropolita Vassilio se encuentra al frente de los cerca de 400 000 fieles, 225 parroquias, un monasterio masculino y otro femenino. El proceso de integración de las comunidades rusas, ucranianas y de rusos blancos ha sido acelerado gracias a los dos centros de formación teológica de Varsovia y Chylice, y a las publicaciones en lengua polaca, rusa y ucraniana.

Fueron grandes las dificultades que se opusieron a la unión de los ortodoxos húngaros, rusos y servios que vivían en Hungría después de la primera guerra mundial, porque reclamaban derechos jurisdiccionales sobre ellos los patriarcados de Constantinopla, Servia y Rumania. En 1947, la *Iglesia ortodoxa de Hungría* (40 000 fieles, 50 comunidades, 37 clérigos) pasó a depender del patriarcado de Moscú, que encargó la dirección de la misma a un archimandrita y en 1949 le concedió la autonomía. Desde 1959 cuenta también con un ritual húngaro.

Los ortodoxos de Checoslovaquia formaron, después de la primera guerra mundial, dos grupos pequeños, uno bohemio-moravo (con unos 20 000 fieles) y otro eslovaco (9000) y otro mayor, en los Cárpatos ucranianos (112 000). La mayoría de las comunidades pertenecían al patriarcado servio, mientras que sólo unos pocos seguían al ecuménico. En el protectorado alemán de Bohemia-Moravia y en Eslovaquia todas estas comunidades quedaron prohibidas durante la segunda guerra mundial, pero volvieron a resurgir, en la república popular de Checoslovaquia, y conocieron un considerable crecimiento, en 1947 en virtud de la repatriación de cerca de 30 000 checos de Volhinia y en 1949-50 por la incorporación de cerca de 350 000 católicos unidos, a consecuencia de la supresión violenta de las diócesis de Mukačevo y Prešov. La *Iglesia ortodoxa de Checoslovaquia* fue incorporada en 1946 al patriarcado de Moscú, quien envió a Praga como exarca a Jelevferii

(Eleutherios, arzobispo desde 1948). En 1951, el patriarca Alexeii la liberó de su obediencia y la proclamó autocéfala. Los metropolitas Jelevferii (1951-55), Juan (1956-64) y Doroteo (desde 1964) unificaron la organización de la Iglesia (4 diócesis), ampliaron la facultad teológica de Prešov y cultivaron la prensa eclesial. Cuando los dirigentes del partido comunista, bajo Dubček, permitieron el restablecimieto de la Iglesia católica unida, más de 200 comunidades se separaron de la ortodoxia, cuyos fieles (checos, eslovacos, ucranianos, rusos) se redujeron a unos 100 000. Por lo demás, a partir de 1969 han vuelto a caer bajo los severos controles de las autoridades del Ministerio del Culto y, al igual que las restantes iglesias, están expuestas a las repercusiones de la propaganda antirreligiosa, cada vez más pujante.

Los trabajos misioneros de los ortodoxos rusos en el Oriente lejano han dado nacimiento a dos iglesias independientes, una en China y otra en Japón. Tras el estallido de la revolución de 1917, fueron muchos los ortodoxos rusos que permanecieron en China [48] y en Manchuria. Sus centros de Charbin, Pekín y Shanghai ejercieron incluso una cierta fuerza de atracción sobre la población nativa. El patriarca de Moscú, Tychon, confió la dirección de la Iglesia, en 1920, al arzobispo Innokentii (1920-31). La afluencia de fugitivos ortodoxos de Lituania, Rusia Blanca y otras regiones de la Unión Soviética, que se sometieron a la dirección de la Iglesia rusa en el exilio, obligó a ampliar la organización eclesial para poder atender a unos 200 000 fieles. La yuxtaposición de diversas jurisdicciones, la confusión política, las guerras civiles y la proclamación de la república popular China (1949) forzaron a una gran parte de los creyentes rusos a emigrar hacia América del norte y del sur y Australia. La Iglesia rusa en el exilio perdió la totalidad de sus posesiones en China y Manchuria. El patriarca de Moscú nombró exarca al arzobispo Viktor de Pekín (1950-56), confió el obispado de Shanghai al obispo chino Simeon, consagrado por el patriarca Alexei en Moscú y, en 1957, otorgó la autonomía a la *Iglesia ortodoxa de China* (5 obispos, 20 000 fieles). Su superior jerárquico, el obispo chino, Basileo, fijó su residencia en Pekín (1956-62). En su tiempo se inició —previa expulsión de todos los

---

48. G. Seide, *Die Russisch-Orthodoxe Kirche in China und in der Mandschurei seit dem Jahre 1918*, en OstkSt 25 (1976) 166-192.

clérigos rusos — el cierre de iglesias. Durante la revolución cultural (1966-69), todos los centros religiosos fueron destruidos o dedicados a otros fines y la organización eclesial totalmente aniquilada. Es, por el momento, imposible saber si el clero chino ha podido sobrevivir a la persecución contra los cristianos y si sigue trabajando, y en qué medida, en la clandestinidad.

Los inicios de la *Iglesia ortodoxa de Japón* se remontan a los clérigos que formaron parte de la embajada rusa, instalada en Tokio desde 1861. Durante la segunda guerra mundial, la Iglesia japonesa se unió a la Iglesia rusa en el extranjero y en 1939 se otorgó su propia constitución. Desde 1945, el patriarcado de Moscú ha intentado atraerse de nuevo a las comunidades japonesas. En 1961, con ocasión del primer centenario de la fundación, envió una representación a Tokio y en 1967 nombró metropolita al obispo Nikolai. En 1970 concedió la autonomía a la Iglesia de Japón, que contaba con 1 arzobispo, 2 obispos, 38 clérigos y aproximadamente 40 000 fieles.

Iglesias en el extranjero

Se calcula en unos 4 millones el número de cristianos ortodoxos orientales que viven fuera de sus países de origen. Cerca de la mitad de este número pertenece a alguna de las jurisdicciones ya descritas y residen fundamentalmente en América del Norte y del Sur, en Australia y en varios países de Europa occidental. Hay, además, emigrados rusos, ucranianos y rusos blancos, que se han formado iglesias independientes, sobre todo en América.

La Iglesia rusa ortodoxa fuera del territorio de la Unión Soviética, fundada en Constantinopla en 1920, se declaró autocéfala, en 1921 trasladó su sede a Carlowitz[49], en 1944 a Munich y en 1955 a Jordanville (EE.UU.). Comprende varias comunidades, que rechazaron el sistema ateo del régimen de su país de origen y que, a pesar de algunas escisiones, han conseguido mantenerse hasta nuestros días. En 1963 se unió a ella la Iglesia ortodoxa búlgara de América y en 1972 la diócesis misionera ortodoxa rumana del hemisferio occidental. Desde 1964, rige los destinos de

49. A partir de entonces se le dio el nombre de Iglesia sinodal de Carlowitz.

la *Iglesia rusa ortodoxa en el exilio* el metropolita Filareto, residente en Nueva York. Tiene 7 diócesis en Norteamérica, 3 en Sudamérica, 3 en Europa y 1 en Australia y Nueva Zelanda, cuenta con 22 conventos, un lugar de formación teológica en Jordanville —su centro espiritual— y edita dos revistas. Se han sometido, además, a su autoridad, algunas comunidades concretas de África, Asia, Europa y EE.UU. Su jerarquía (2 metropolitas, 11 arzobispos, 5 obispos, 1 vicario episcopal) y sus 150 000 fieles comparten la oposición al comunismo —enemigo de la religión— pero su concepción de la Iglesia, su pretensión de representar en sus sínodos a todos los emigrantes rusos y su posición aislada en conjunto de la ortodoxia constituyen graves amenazas para su futuro.

La *Iglesia ortodoxa de América,* cuyos orígenes se remontan a la misión rusa de Alaska de finales del siglo XVIII, dio en 1919 los primeros pasos hacia la independencia, estableció en 1924 su autonomía y en 1970 se declaró autocéfala. El patriarcado de Moscú, que intentó inútilmente, en 1931 y en otras fechas posteriores, reanudar los lazos con ella, dio, al final, su consentimiento a aquella declaración, mientras que se lo ha negado el patriarcado ecuménico. El metropolita Ireneo (desde 1965 arzobispo de Nueva York, a partir de 1970 primer jerarca de la Iglesia autocéfala) y los santos sínodos dirigen 11 diócesis[50] (6 sedes metropolitanas, 7 obispados, cerca de 800 000 fieles), 3 seminarios de teología, 4 conventos y un considerable volumen de prensa eclesial. En la liturgia se usan, además del eslavo eclesiástico y el inglés, el albanés, el griego, el rumano, el castellano y las lenguas aborígenes de Alaska.

Los rusos blancos emigrados crearon en 1948, apoyados en la autocefalia proclamada en 1922 por el metropolita Melquisedec en Minsk, la *Iglesia ortodoxa de los rusos blancos en el exilio.* En su concilio de mayo de 1972, los 39 delegados de las comunidades de EE.UU., Canadá, Bélgica e Inglaterra eligieron para el cargo de metropolita al arzobispo Andrei de Cleveland, ayudado, para las tareas de asistencia pastoral de sus 5000 fieles, por un obispo vicario. El mencionado concilio aprobó, además, una constitución.

---

50. Entre ellas también la archidiócesis albanesa de América.

La Iglesia ortodoxa ucraniana en el exilio consiguió aunar, en 1973, a tres grupos de iglesias ucranianas, para formar una unidad independiente. La Iglesia ortodoxa greco-ucraniana de Canadá, surgida en 1918, se declaró autocéfala en 1951, bajo la jefatura de su primer metropolita Hilarión; desde 1975 está regida, por el metropolita Andrei (3 diócesis en Canadá, 1 en Australia, 100 000 fieles). Mistyslav, metropolita desde 1969 de la Iglesia ortodoxa autocéfala ucraniana en el exilio (3 diócesis en Australia, Inglaterra y Europa occidental, 20 000 fieles) es también, desde 1971, metropolita de la Iglesia ortodoxa ucraniana en EE.UU. y América del sur (1 arzobispado, 2 obispados, 130 000 fieles).

En los últimos años se viene dibujando una tendencia compartida por todas las iglesias ortodoxas de emigrantes, que propugna una organización eclesial unitaria, con un objetivo de crear un patriarcado para América. La pertenencia de numerosas comunidades a sus iglesias madres, la persistencia de las peculiaridades nacionales y la consolidación de las iglesias independientes nacidas en América en el siglo XX no ofrecen, por el momento, perspectivas de éxito para este proyecto.

Los ortodoxos tienen plena conciencia del hecho de su disgregación. Esperan que un concilio panortodoxo [51], tal como lo venía propugnando desde 1961 el patriarca Atenágoras, aporte claridad a los problemas teológicos fundamentales, a las cuestiones de la pastoral, a la organización jurídica de las iglesias de la diáspora, a sus relaciones mutuas y con el patriarcado ecuménico, a su orden jerárquico y a su posición frente a la ecumene. La conferencia prosinodal celebrada en Chambésy en 1971 formuló un catálogo con 100 temas, que luego fue delimitado y precisado, en 1974, en la academia ortodoxa de Creta y en 1976 en la primera conferencia preconciliar en Chambésy.

---

51. F.-W. FERNAU, *Die Ostkirche im Vorfeld ihres Konzils Konstitutionelle Gegenwartsprobleme der Orthodoxie,* en «Ökumenische Rundschau» 20 (1971) 140-157; D. PAPANDREOU, *Zur Vorbereitung der Panorthodoxen Synode,* en «Una Sancta» 29 (1974) 161-165; R. STUPPERICH, *Die Heilige oder Grosse Orthodoxe Synode,* en «Kirche im Osten» 17 (1974) 180-181; H.-J. HÄRTEL, *Die erste vorkonziliare panorthodoxe Konferenz in Chambésy,* en «Das christliche Osten» 32 (1977) 83-89 y 92.

Las iglesias nacionales orientales (precalcedónicas)

Pertenecen a este grupo dos iglesias nestorianas y varias monofisitas: la siro-jacobita occidental, la siro-ortodoxa de la India y sus ramificaciones, copta, etiópica y armenia.

Las iglesias nestorianas

La *Iglesia católica apostólica de Oriente*, tal como reza la autodenominación oficial de la Iglesia nestoriana u ortodoxa asiria, no ha podido superar la crisis que se abatió sobre ella durante la primera guerra mundial. A la muerte del patriarca Simón XX Pablo (1918-20), le sucedió su hermano, de 12 años de edad, Simón XXI Jesse (1920-73), que previamente fue enviado a Inglaterra para adquirir formación teológica. Los asirios asentados en los territorios septentrionales de Irak y en las regiones fronterizas con Siria, se vieron sometidos a nuevas persecuciones en Irak entre 1933 y 1936, y muchos de ellos emigraron a EE.UU. Su patriarca fijó su residencia en Chicago en 1940 y en 1954 la trasladó a San Francisco. En 1961-62 visitó a sus comunidades de la India meridional, donde los cristianos unidos de Santo Tomás, como sucesores de los partidarios del obispo Mello, se habían unido en 1907, bajo el nombre de mellusianos, a la Iglesia nestoriana. Visitó también a los fieles del Líbano y de Irán, pero se le prohibió la entrada en Irak y en Siria. No consiguió restablecer su autoridad, muy debilitada por una ausencia de varios decenios. Cuando, en 1964, sin el consentimiento del sínodo de San Francisco, estableció algunas novedades litúrgicas, tales como la abreviación del tiempo del ayuno y la introducción del calendario gregoriano, se produjo un cisma. El obispo mellusiano Tomar Darmo de Trichur fue elegido en 1968 patriarca por los adversarios de Simón, pero murió al año siguiente. En 1970 se logró un entendimiento entre el régimen irakí y los nestorianos, que habían luchado en 1933 y 1961 al lado de los kurdos en la guerra por la independencia. En virtud del acuerdo logrado, se les deberían restituir todas las iglesias de que habían sido expropiados o reconstruir todas las que habían sido

destruidas durante los últimos cincuenta años. Tras su viaje a Irak, pareció consolidarse el prestigio de Simón XXI Jesse. Pero no por eso cesaron las críticas que suscitaban sus largas estancias en el extranjero. Crecieron las presiones para que renunciara al cargo, cuando el descontento de numerosos nestorianos comenzó a patentizarse en su paso a la Iglesia jacobita o a los caldeos unidos. El patriarca renunció efectivamente al cargo en 1973 y aquel mismo año contrajo matrimonio. Fue entonces depuesto por un sínodo de Líbano, secularizado y privado de toda capacidad de disponer de los bienes de la Iglesia.

Desde entonces, la *vieja Iglesia nestoriana de Oriente* se ha propuesto la reunificación de todos los grupos nestorianos de Irak, Irán, Líbano, India, Siria, Turquía, URSS, EE. UU. y Chipre (con un total de unos 100 000 fieles). Éste es el objetivo que persigue, desde 1969, el patriarca *katholikos* Addai II, residente en Bagdad.

Las iglesias monofisitas

La *Iglesia sirio jacobita occidental* se halla sujeta al patriarca de Antioquía y de todo el Oriente. Este título recuerda la época de esplendor de la Iglesia ortodoxa siria, en la alta edad media. Los patriarcas, que después de la primera guerra mundial normalizaron las relaciones eclesiales en el Oriente próximo y tuvieron que oponerse a los movimientos autonómicos de la Iglesia filial de la India, trasladaron en 1932 su residencia de Diabekr a Homs y en 1959 a Damasco. Ignacio XXXVIII Efrem (1933-57) contrajo grandes méritos como historiador de la Iglesia, fundador de un seminario sacerdotal, constructor de escuelas e impresor de libros litúrgicos. En 1953 creó una eparquía propia para los jacobitas emigrados a los Estados Unidos. Su sucesor, Ignacio XXXIX Jacobo III Severo (desde 1957) consiguió estrechar, mediante repetidos viajes, los lazos con los cerca de 120 000 fieles de sus comunidades, esparcidos por Irak, Jordania, Líbano, América del norte y del sur, India meridional y las regiones montañosas de Tur Abdin, al sudeste de Turquía, y con los obreros turcos diseminados por la república federal de Alemania, Países Bajos y Suiza. Desde 1964 es asistido por un consejo seglar, formado por doce miembros, que se ocupan

de las cuestiones financieras, administrativas y escolares. Se pronunció además a favor de la unión de todas las iglesias monofisitas, estableció contactos con los representantes de las iglesias ortodoxas y de otras iglesias cristianas. La construcción de templos, monasterios y escuelas son muestras de una cierta revitalización de esta iglesia patriarcal.

Los cristianos sirios de la India meridional, a los que con frecuencia se aplica la denominación colectiva de cristianos de Santo Tomás, se hallan actualmente distribuidos en quince comunidades diferentes[52]. Los enfrentamientos entre los cristianos de Santo Tomás jacobitas y el patriarca sirio occidental de Antioquía desembocaron en 1911 en la independencia de la *Iglesia ortodoxa siria de Malabar* (Iglesia de Malankara)[53]. El metropolita indio Dionisio VI (1908-34), desde 1912 *katholikos* de Oriente, sólo reconoció al patriarca antioqueno un primado de honor. Fracasaron los intentos de reconciliación entre ambas iglesias. La constitución eclesial promulgada bajo el *katholikos* Mar Basíleo III Jorge II (1929-1962, † 1964) privaba al patriarca de toda función administrativa en la India. Las disputas y los procesos, prolongados durante decenios, entre la mayoría de los fieles de la Iglesia malabar y la minoría que sigue manteniendo lazos de unión con el patriarcado, acerca de los bienes de la Iglesia, crearon una tensa atmósfera. En 1950 se logró cierto acuerdo, que fue ratificado con ocasión de los preparativos para la celebración del 1900 aniversario de santo Tomás[54] en 1952. En ella habrían de participar todos los cristianos. Los dos grupos litigantes reconocieron en 1955 al patriarca de Antioquía como máxima autoridad espiritual y acordaron la sumisión de los fieles de la India meridional al *katholikos*, cuya residencia estaba en Kottayam. El patriarca Ignacio XXXIX Jacobo III Severo confirmó en 1958 la autonomía de esta iglesia, regida por el *katholikos* Basileo III Jorge II. En 1962, y por expreso deseo de este último, fue nombrado administrador de la iglesia Ba-

---

52. P. VERGHESE, *Die Syrischen Kirchen* 11-14. Cf. también P.J. PODIPARA, o.c. 178-189.

53. Malankara es el nombre, en lengua majalajam, de Malabar llanura costera de la India sudoccidental en la que habitan la mayoría de los fieles ortodoxos sirios. En realidad, Malankara es abreviación de Iglesia ortodoxa siria de Malankara.

54. Según la tradición, el apóstol Tomás desembarcó en Mailapur, cerca de Madrás, el año 52, y a partir de este lugar inició la evangelización del país.

sileo IV Eugenio I (1964-75). Tras haber sido entronizado personalmente por Basileo III, el nuevo *katholikos* consagró su actividad a la organización de las instituciones eclesiásticas. En la revisión de la constitución eclesiástica[55], en 1967, se definía a la iglesia malabar como parte constitutiva de la iglesia ortodoxa siria. El acuerdo alcanzado por la vía de las negociaciones no supuso ya el fin de las dificultades internas entre los partidarios del *katholikos* en funciones y los del patriarca antioqueno. En numerosas ciudades se enfrentaban y rivalizaban dos obispos de cada una de las tendencias. De los aproximadamente 1,25 millones de fieles, las tres cuartas partes se han pronunciado, desde 1975, a favor de Mar Basileo V Mateo I y la cuarta parte restante a favor de Mar Basileo Pablo II. Los dos reclaman para sí el título de *katholikos* de Oriente y metropolita de Malankara.

Además de la pequeña iglesia monofisita de Thozhijur (Andschur) de Kerala del norte (4000 fieles), que hacia 1772 se separó de la iglesia madre ortodoxa siria proclamándose iglesia jacobita independiente, hay que citar a la *iglesia siria de Mar Thomas.* En su origen, en el siglo XIX, desempeñaron un importante papel, junto al problema en sí de la autonomía, la supuesta vuelta a la Iglesia paleocristiana de Santo Tomás, la aceptación de ideas reformistas, las influencias anglicanas y las modificaciones de la liturgia. De estos jacobitas reformados —llamados también anglosirios— cuyos 250 000 fieles obedecen al metropolita Yuhana Mar Tomás de Tiruvalla, se separó, en 1961, la iglesia evangélica de santo Tomás, en la India, que cuenta con unos 2500 fieles, distribuidos en 10 comunidades.

La *iglesia copta,* regida por el «papa y patriarca copto de Alejandría y de toda África», ha sabido reafirmar su solidez interior, a despecho de los cambios políticos acontecidos en Egipto, del nacionalismo árabe y del fortalecimiento del islam en los últimos decenios. Bajo el patriarca Cirilo V (1874-1927), consiguieron los coptos, gracias a la constitución de 1923, igualdad de derechos civiles con los musulmanes. También la Constitución proclamada en 1956 garantiza la igualdad de todos los ciudadanos, sin diferencias de religión, aunque en la práctica el islam sigue siendo

---

55. P. VERGHESE, *Die Syrischen Kirchen* 169-180.

la religión oficial del Estado egipcio. Los sucesores de Cirilo tuvieron varios enfrentamientos con los representantes seglares del consejo nacional (Maglis Milli), que intentaba ampliar sus derechos de intervención en la administración de la Iglesia. El patriarca Juan XIX (1928-1942) amplió el sistema escolar de la iglesia y proporcionó notable impulso a la publicación de obras dogmáticas y de historia de la Iglesia. Con Macario III (1944-1945) se aprobó un sistema de pastoral bien acreditado de talante abierto respecto de las corrientes eclesiásticas reformadoras. Josafat II (1946-1956) tuvo que alzar su protesta frente al creciente fanatismo musulmán, que pretendía expulsar de los cargos públicos a cuantos no confesaran a Mahoma y, en 1948, reguló las relaciones con la iglesia etiópica. Tras una sede vacante de tres años, se consiguió un principio de acuerdo entre el consejo nacional y el santo sínodo para la elección del nuevo patriarca, Cirilo VI (1959-1971). Reorganizó la administración eclesial mediante una serie de comisiones para la enseñanza, la prensa y los monasterios. En 1960 inauguró la nueva academia teológica copta en El Cairo. A pesar de que el gobierno egipcio había decretado la incautación de la mayor parte de los bienes eclesiásticos, el patriarca consiguió mantener buenas relaciones con el presidente del Estado, Nasser (1956-1970), que apoyó financieramente la construcción de un centro patriarcal y la reconstrucción de la catedral de San Marcos en El Cairo y asistió incluso personalmente a la ceremonia de la colocación de la primera piedra. La colaboración de Cirilo VI con el movimiento de renovación litúrgica, gracias al cual se introdujo la lengua árabe en el culto, la formación de los monjes y sacerdotes, la distensión respecto de la iglesia etiópica, puesta de relieve en la celebración de conferencias con las iglesias monofisitas y ortodoxas, sobre todo en el sínodo monofisita celebrado en Addis Abeba del 7 al 21 de enero de 1965[56], las solemnidades de la consagración de la catedral de San Marcos (24-26 de junio de 1968) y la asistencia pastoral a los coptos emigrados son testimonio de las múltiples facetas y de los excelentes frutos de la actividad del patriarca. Le siguió, en la sede patriarcal,

56. El sínodo se reunió bajo la presidencia de Cirilo VI. Cf. *The Oriental Orthodox Churches Addis Ababa Conference*, enero 1965 (Addis Abeba 1965); E. HAMMERSCHMIDT, *Die Kirchenkonferenz von Addis Abeba*, en «Kirche im Osten» 9 (1966) 13-21.

con el nombre de Schenucha III (desde 1971), el obispo Amba Schenucha, responsable, desde 1962, de la enseñanza y la educación religiosa. Entre las disposiciones adoptadas por el nuevo patriarca figura la reorganización de los cursos de formación para monjes y sacerdotes y la reestructuración de la academia teológica. Al igual que su antecesor, favoreció el movimiento de acercamiento a las iglesias monofisitas y la renovación del cristianismo oriental y occidental[57]. La iglesia copta, con cerca de 4 millones de fieles, aunque sujeta a la intolerancia islámica, se ha ganado general estima por su afán de consolidación, el vigor espiritual de sus monasterios, su apertura a los problemas modernos y sus actividades misioneras entre los musulmanes.

La Iglesia etiópica, una de las más antiguas iglesias cristianas nacionales, filial del patriarcado copto, consiguió, a través de los esfuerzos pragmáticos y plenamente conscientes de Haile Selassie (1928-1930; *negus*, 1930-1974; emperador de Etiopía, † 1975) ser proclamada autocéfala en 1959. A lo largo de un trabajo prolongado durante decenios, el Negus procuró revitalizar y hacer eficaces para el momento presente las fuerzas de la tradición religiosa de su país, mediante la depuración de su organización exterior y reformas internas en la iglesia. Cuidó de la impresión de los libros litúrgicos en la lengua eclesiástica ge'ez y de su traducción en la lengua popular amhárica, de la fundación de un seminario de teología en Addis Abeba (1944), integrado en 1961 a la universidad como facultad teológica, de la formación de centros de estudios teológicos en cada una de las eparquías y de la elevación del nivel cultural de los cantores de coro, diáconos, monjes y predicadores.

Los patriarcas coptos eligieron a un monje egipcio para metropolita y *abuna* (nuestro padre) de toda la Iglesia etiópica, pero al mismo tiempo se nombraron cinco monjes abisinios para ayudar, como obispos, al *abuna* Cirilo (1926-1950). La separación entre la iglesia etiópica y la copta se vio acelerada por la ocupación italiana del país (1935-1936), que confió la administración eclesiástica a dignatarios indígenas, y por la administración imperial centralizada puesta en marcha por el emperador, una vez

57. A raíz de la visita de Schenucha III al papa Pablo VI, en mayo de 1973, se formó una comisión mixta, integrada por católicos y coptos, que ya en marzo de 1974 pudo celebrar su primera asamblea general.

regresado del exilio en 1941. En 1946, Cirilo se retiró a Egipto y en 1948 confió la dirección de la iglesia al *etschego* nativo Basileo, superior de todos los monasterios, tanto masculinos como femeninos. Bajo el *abuna* Basileo (1951-1959), aumentó el número de obispos etíopes y se organizó la enseñanza y la actividad caritativa. Cediendo a la presión del emperador Haile Selassie, el patriarca copto Cirilo VI elevó el *abuna* Basileo a la categoría de patriarca y *katholikos* de Etiopía (1959-1970); Cirilo se reservaba únicamente la dirección suprema de la jurisdicción del distrito de San Marcos, en el que se incluía también Etiopía, y el derecho a consagrar al patriarca etíope. Además de la intensificación de la formación de los sacerdotes, profesores de religión y misioneros, Basileo cultivó las relaciones con todas las Iglesias monofisitas [58]. Consiguió que la emisora de radio Voz del Evangelio, fundada en 1963 en la capital por la Federación Mundial luterana, y la emisora de radio del Estado le concedieran algunos espacios de emisión a favor de la Iglesia patriarcal. Con todo, en el trabajo radiofónico concreto se enfrentaron las concepciones conservadoras y las progresistas. Su sucesor, Teófilo I (Tewoflos, 1971-1976) se esforzó por llevar adelante la reforma de la iglesia, pero su tarea se vio dificultada por la revolución triunfante de 1974-1975, que destituyó e internó al emperador Haile Selassie (1974), abolió los privilegios de la iglesia nacional y expropió sus posesiones territoriales. El patriarca protestó contra el nuevo proyecto de constitución, en el que se preveía la igualdad de derechos religiosos para todos los etíopes (40 por 100 monofisitas, 35 por 100 mahometanos, 20 por 100 paganos), si bien prometió su apoyo al nuevo régimen. Una fuerte contribución impuesta al episcopado fue bien recibida por el clero inferior, que esperaba de las convulsiones políticas y sociales registradas en el país una mejora de las condiciones de vida de la iglesia, para la que, en su opinión, la vinculación con la derribada dinastía imperial había supuesto un pesado lastre. Estos «clérigos del pueblo» hicieron, en parte, suyos los esfuerzos ya emprendidos por los dos primeros patriarcas, por

58. En el sínodo de Addis Abeba (cf. supra, nota 56) se estudiaron, entre otros temas, los caminos para atraer a un mayor número de jóvenes intelectuales al servicio de la Iglesia y la manera de formar grupos misioneros para la proclamación de la buena nueva y la instrucción de los neófitos.

ejemplo respecto de la organización de la enseñanza y de la predicación y la reanudación de relaciones con las iglesias hermanas pero que habían tropezado con la resistencia latente de numerosos clérigos y monjes, y en parte se solidarizaron también con exigencias reformistas radicales. Ciertamente, Teófilo I consiguió superar, gracias a su personalidad, las encontradas posturas que se iban abriendo paso entre los casi 12 millones de fieles de su Iglesia, pero fue sustituido por el patriarca Malaku Walda Miguel.

La Iglesia apostólica armenia (Iglesia gregoriana)[59] se halla escindida actualmente entre los catolicatos de Etschmiadzin y Cilicia, los patriarcados de Constantinopla y Jerusalén y una diáspora muy dispersa. Cuando los armenios englobados en el Imperio otomano se rebelaron contra la creciente opresión a que se veían sometidos, fueron reprimidos con métodos draconianos por los turcos en el curso de seis oleadas pogrom (1894-1922, sobre todo la de 1915-1916)[60]. Los sangrientos asesinatos en masa, las deportaciones a Siria y Mesopotamia, las conversiones forzadas al islam y las emigraciones acarrearon al patriarcado de Constantinopla la pérdida de dos tercios de sus fieles. Fueron incendiadas y destruidas hasta sus cimientos unas 2050 iglesias y 203 monasterios. El Tratado de paz de Sèvres (1920) devolvía a Armenia la categoría de Estado propio, pero apenas si pudo conservar su independencia un mes escaso, y su territorio quedó repartido entre Turquía y la República de los soviets (Rusia).

El catolicado de Etschmiadzin, sujeto desde 1836 al control de la Iglesia estatal rusa, reconquistó su independencia, durante un corto período de tiempo (1917-1920), a raíz de las convulsiones registradas por aquellos años en Rusia. En la República transcaucásica de la URSS (1922), la Iglesia cayó bajo el yugo del dominio comunista. El *katholikos* Kevork V (Jorge 1912-1930) se defendió con éxito frente a la Iglesia reformada armenia, propagada por el régimen desde 1924-1925, que era en realidad un pa-

---

59. La Iglesia toma su nombre de Gregorio el Iluminado († hacia el 325), primer obispo de toda Armenia. Cf. A.S. ATIYA, o.c. 317-322.

60. J. BRYCE, *The treatment of Armenians in the Ottoman Empire 1915-16*, Londres 1916; F. NANSEN, *Betrogenes Volk. Eine Studienreise durch Georgien und Armenien als Oberkommissar des Völkerbundes*, Leipzig 1928; J. LEPSIUS, *Der Todesgang des armenischen Volkes*, Potsdam ⁴1930; B. BRENTJES, o.c. 9-15.

61 Cf. supra p. 702.

ralelo de la «iglesia viva»[61], y a la que sólo se adhirió un reducido número de obispos, mientras que apenas si despertó algún eco en el pueblo creyente. En consecuencia, el régimen intentó que el *katholikos*, «patriarca supremo de todos los armenios», encauzara sus actividades a ganarse a los armenios emigrados al extranjero. El *katholikos* Chorén (1932-1938), que ya en su calidad de administrador había hecho amplias declaraciones de lealtad al régimen, consiguió la reapertura de algunas iglesias y la restitución de los bienes eclesiásticos, para la conservación de la catedral y de los monasterios de Etschmiadzin. Aunque en sus cartas pastorales alababa la contribución del gobierno a la elevación del nivel económico y cultural del Soviet armenio, también él sucumbió víctima de las recrudecidas persecuciones contra la Iglesia. El *katholikos* Kevork, que a partir de 1938 ejerció las funciones de representante de Chorén, tuvo que contemplar con impotencia los nuevos cierres de iglesias y el encarcelamiento de sacerdotes. En la segunda guerra mundial, hizo una colecta entre los armenios para equipar una unidad de blindados. Stalin aprobó su elección para *katholikos*, con el nombre de Kevork VI (Jorge, 1945-1954), y dio además permiso para la reapertura del seminario de Eriwan —todas las instituciones de formación eclesial habían sido suprimidas en 1928— y para la publicación de una revista. Las llamadas del *katholikos* a los armenios emigrados al extranjero para que regresaran a la Armenia soviética, su autodenominación de «patriarca de toda Armenia» en vez del antiguo título «de todos los armenios», su pretensión de jurisdicción suprema sobre todas las circunscripciones armenias y su colaboración con la Iglesia patriarcal de Moscú le valieron la posibilidad de consagrar diez obispos y una cierta estabilidad de la vida eclesiástica, pero no pudo restañar las graves pérdidas[62] sufridas por su iglesia en el período entre las dos guerras mundiales.

En la asamblea eclesial de 1955-1956, a la que asistieron 97 delegados de la Unión Soviética y 40 del extranjero, fue elegido *katholikos* Vasgen, supremo dignatario armenio de las diócesis

---

62. El número de iglesias retrocedió en 1915-1954 en la Rusia europea de 1446 a 89 y en la Armenia socialista de 491 a 38. En Georgia el retroceso fue de 287 a 14, en Azerbaiján de 473 a 30. En Tiflis, capital de Georgia, las 28 iglesias armenias existentes antes de la primera guerra mundial habían quedado reducidas a 2. W. KOLARZ, o.c. 166-167.

búlgaras y rumanas. Vasgen se había ganado la benevolencia del régimen soviético gracias al destacado papel que desempeñó en el movimiento de paz de Rumania y a sus elogiosas declaraciones a propósito del apoyo prestado por la Unión Soviética a la causa armenia. Sus viajes al extranjero (1956-1961), el Sínodo nacional por él convocado en Etschmiadzin en 1962 —y en el que de los 137 delegados 87 procedían del extranjero— y la circunstancia de que el sínodo panarmenio viniera celebrando sus sesiones, desde 1969, en este lugar, con la finalidad de preparar un concilio ortodoxo armenio, dieron como resultado una vinculación más estrecha de los patriarcados de Constantinopla y Jerusalén a su catolicado. No consiguió, en cambio, el deseado acercamiento al catolicado de Cilicia. El activo *katholikos* armenio emprendió nuevos viajes al extranjero, a través de los cuales estrechó las relaciones con las eparquías de la diáspora sujetas a su autoridad, entabló contactos con los jefes de las iglesias orientales y occidentales y elevó el prestigio internacional de su iglesia. Sus informes sobre el florecimiento de la religiosidad en la Armenia soviética no podían, con todo, encubrir el hecho de que su Iglesia (con unos 2 ó 3 millones de fieles), tenía muy escasas posibilidades de expansión y desarrollo. Pertenecen al catolicato, además de los fieles del territorio soviético. otros 500 000 armenios, diseminados en Irak, Europa Occidental, América del norte, del centro y del sur [63].

También ha logrado consolidar su independencia la Iglesia apostólica armenia del catolicato de Cilicia, cuya competencia se extiende a los armenios del Líbano, Norteamérica, Siria e Irán y a la isla de Chipre (con un total de unos 600 000 fieles). Sus *katholikoi* residieron, desde 1293 a 1921, en Sis, capital del reino medieval de la Armenia Menor, en Cilicia. Perseguidos por los turcos, los armenios huyeron a Siria y Líbano, donde crearon un nuevo centro en Antelias, al norte de Beirut. Los *katholikoi* Garegin (1945-1952) y Sarech I (1956-1963) se enfrentaron con el catolicado de Etschmiadzin para garantizar y ampliar su jurisdicción. Finalmente, Chorén, que venía desempeñando desde 1963

---

63. Los armenios residentes en EE.UU. se hallan regidos por un arzobispo, con sede en Nueva York, que mantiene ciertos débiles lazos de dependencia con el catolicado de Etschmiadzin.

las funciones de *katholikos*, consiguió la consolidación interna y externa de su iglesia y el establecimiento de contactos con otras comunidades monofisitas y con las iglesias ortodoxas y occidentales.

El patriarcado armenio gregoriano de Constantinopla tiene a su cuidado, en la actualidad, a unos 50 000 armenios residentes en Turquía[64]. Pertenecen al patriarcado armenio de Jerusalén unos 6000 fieles, distribuidos entre Israel y Jordania. Ambos patriarcados mantienen relaciones relativamente cordiales con Etschmiadzin.

* * *

Las iglesias nacionales orientales han conservado hasta el presente en sus venerables liturgias el depósito de ideas procedentes de la primitiva cristiandad. Bajo la presión de las circunstancias políticas, han vivido durante largos años en un considerable aislamiento. Sólo en el siglo XX se han iniciado los mutuos contactos, se han suavizado los duros frentes que las separaban entre sí y de la ortodoxia y se ha iniciado el diálogo con la Iglesia católica romana. En 1971, 1973 y 1976 hubo reuniones de teólogos monofisitas y católicos en Viena[65], con el objetivo de preparar el camino para la reunificación de las iglesias separadas. El punto central de las discusiones giró en torno a la definición cristológica del concilio de Calcedonia, sobre cuya célebre fórmula se logró una interpretación aceptada por todos. Se analizaron también las cuestiones del valor y la valoración de los concilios ecuménicos y del «ministerio de Pedro». Han surgido los primeros indicios de una mutua comprensión de las Iglesias orientales y ortodoxas, del cristianismo oriental y occidental. Pero cuándo y cómo la pluralidad de las Iglesias orientales llegarán a alcanzar la unidad que Cristo pedía en su oración sacerdotal (Jn 17, 20-21), es problema cuya solución pertenece a otro nivel.

---

64. Antes de 1914 había en Turquía 1700 parroquias y 1600 iglesias. A mediados del siglo XX sólo quedaban 42 parroquias y 38 iglesias. W. KOLARZ, o.c. 150.

65. Las deliberaciones se celebraron en el marco de la fundación Pro Oriente, creada en 1964 por el cardenal König.